Gertrud Bäumer

Fichte und sein Werk

WILBUR L. CROSS LIBRARY
UNIVERSITY OF CONNECTICUT

hbl, stx
B 2848.B34 1921
Fichte und sein Werk.
3 9153 00757590 7

B/2848/B34/1921

Fichte
und sein Werk

Fichte und sein Werk

Fichte
und sein Werk

Von

Gertrud Bäumer

Bäumer

Berlin 1921. F. A. Herbig G. m. b. H.

1939
E444
ZB

I. Vorstufe

Die Wurzeln.

Johann Gottlieb Fichte ist aus dem niederen Volke gekommen. Dem Landvolk des 18. Jahrhunderts, das nur durch seinen Pfarrer mit dem geistigen Leben verbunden wurde. Wenn er später immer wieder sagt, daß bei den Deutschen alle wahrhafte Entwicklung vom Volk ausgegangen sei, so hat er damit ausgesprochen, was für ihn galt wie für Luther: daß die inneren Fragen ihren tiefsten Ernst den Ungelehrten enthüllen. Denn Seelen wie diesen beiden, Riesen an geistigem Willen und Kindern an Bildung, liegen nicht die Antworten auf ihre langsam und schwer heraufquellenden Fragen in vorher geprägten Begriffen greifbar zur Hand; sie haben nichts gelernt, ehe sie danach zu fragen begannen. Um sie herum gibt es nicht die vielen Worte, mit denen das Disharmonische rasch gefällig, das Rauhe glatt gemacht wird, die das Zerrissene zierlich überbrücken, das Halbe flüchtig abrunden. Sie müssen schweren, ungelenken Schrittes geradeaus gehen, um erst am Ziele den Frieden zu haben.

Voll tiefer Demut, voll kindlicher Ehrfurcht, als die seligen Armen, die Hungernden der Verheißung nahen sie dem Geist. Künstliches nährt sie nicht. Wie Mutter Erde blühen sie nur der Sonne. Es ist ihnen alles Ernst. So

fließt rotes Herzblut in jedem Satz, den sie sprachen. Und jeder Satz mußte sein; mußte so sein. Und jeder hatte Gott zum Zeugen. Ja, jedes Wort sprachen sie Gott ins Gesicht. Die Unbequemen, Unbeugsamen, die in die schwere Wucht ihrer Selbsterlösung die Welt mitrissen.

* * *

Dem Sohn des Bandwirkers von Rammenau trieb das Leben jede Romantik aus. Er konnte nicht an den Tatsachen vorbeisehen. Er lernte die Welt so kennen wie arme Leute: von unten, als eine Macht, die man sich nicht fortphantasiert, von der man verflucht abhängig ist. Der Vater muß sich die Kundschaft für die Bänder, von denen acht Kinder leben sollen, selbst heranschaffen. Er muß sich anbieten, demütig, betriebsam, Vorteile erspähend, ohne gerade sehr wählerisch sein zu können. Dem armen Gottlieb wird auf der Fürstenschule zugemutet, unter den Kameraden die väterlichen Strumpfbänder zu vertreiben. Solch ängstliches Handwerkerleben gibt Erfahrung, zwingt ständig zum Plänemachen und Kopfzerbrechen — wie könnte man sich helfen? — soziale Tatsachen stellen sich stark, mächtig, unverblümt dar, denn sie lassen einen hungern und dursten und versperren die Wege. Immer sind sie da, immer stößt man sich an ihnen.

Die Menschen verkleiden sich nicht vor den Kleinen: sie geben sich so lieblos, eigensüchtig, materiell, aber auch so gutmütig, fleißig und grenzenlos geduldig wie ihre Natur ist. Das Leben wird eine derbe, mühsame Sache. Wer nicht arbeitet, soll nicht essen. Mit dem Hute in der Hand kommt man durch das ganze Land.

Das Volk des 18. Jahrhunderts steckt in tiefer Bescheidenheit. Sein Schicksal ist in der Hand der gnädigen Herren, sozial, weil alle Klassen der Arbeit mehr oder weniger an die Träger des herrschenden Systems mit ihren Interessen gebunden sind — der Staat und die Volkswirtschaft als fürstlicher Großbetrieb! — politisch, weil auch der letzte Atemzug des letzten Bürgers noch irgendwie regiert wird. Wohl sammelt sich in ihren Seelen der Ertrag von tausend schikanierten Stunden zu einem Gefühl zertretener Menschenwürde, aber ganz im stillen, ihnen selbst fast unbewußt. Ihre praktische Lebensweisheit bestand im Sichabfinden, daß die Welt nun einmal so eingerichtet sei. Die Bildung, die befähigt hätte, sich kritisch über das Gegebene zu stellen, ist im Besitz der Besitzenden und empfängt Richtung und Gepräge durch die Kulturzentren der Fürstenhöfe. Sie stützt die „beste der Welten". Und wenn auch die Erleuchteten und Erlauchten, sofern sie es wirklich waren, zuweilen der Ekel und die Langeweile Friedrichs des Großen überkam, „ich bin es müde, über Sklaven zu herrschen" — schließlich hätten sie es doch nicht ertragen, wenn diese Sklaven sich erhoben hätten.

Wäre die Kulturkritik des deutschen Idealismus so tief, so radikal, so grundstürzend geworden, wenn der gefesselte deutsche Geist in einer äußeren Revolution sich hätte entladen können?

Ohnmächtige Tränen und hilflose Schmerzen, Kränkungen und Mühsal, erstickter Zorn und endlose Geduld sinken millionenfach in den Schoß der Geschichte — damit schuf das ganze Volk die Notwendigkeit der Erneuerung; jenen volkstümlichen Erlebnisschatz, aus dem dann der Seher, der

einer von ihnen war, die wurzeltiefe Überzeugtheit seiner sittlichen Forderungen gewann. Jede tiefe, von allerletztem Grunde her bewegte Erneuerung in der Welt hat als ihren Vorgänger eine stumme, nach innen gekehrte Volksnot. Im deutschen Idealismus erhebt das geduldige Leiden von Generationen seine Stimme; er wächst von ganz unten herauf, um, durch politische Einengung am Zerstäuben in äußerliche soziale Forderungen gehindert, in steilem Aufstieg aus voller Kraft die Gipfel menschlicher Idealbildung zu gewinnen.

Denn dieses sklavisch geduldige, nach außen passive Volk hatte doch einen verborgenen Stolz. Schließlich fürchtete es Gott mehr als die Menschen. Fichtes Mutter – die mühselige und beladene Mutter von acht Bandwirkerkindern – griff nicht mit gerührter Dankbarkeit zu, als der Freiherr v. Miltitz ihrem Gottlieb von den Gänsen weg zu höherer Bildung verhelfen wollte. Sie gestattete sich, Gewissensbedenken zu hegen, sich um das Seelenheil des Jungen auf dem ungewöhnlichen Wege zu sorgen. Das war gewiß engherzig, von außen gesehen lächerlich und hoffärtig. Aber sie zeigte doch, daß sie das Bibelwort begriffen hatte: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, und nähme doch Schaden an seiner Seele!“ Und daß sie ernsthaft und gerade in dem Kreis, den sie übersah, danach handelte. Sie war eine unbequeme Frau, halsstarrig im Dienst ihrer Wahrheit – so unbequem im kleinen, wie ihr Sohn hernach im großen, vor dessen eckiger Rechthaberei, dessen unangenehmem Nichtanderskönnen Goethes gesellige Seele jedesmal ein Schauder der Abneigung ergriff. Eine Wurzel von Fichtes sittlicher Haltung ist die Rechtschaffenheit der kleinen Leute, diese, dem beweglichen Geist lächer-

lich pedantische Treue zur einmal aufgestellten Lebensordnung. Der Brief des Jungen aus Schulpforta: „Was ich verdiene, langt kaum zu den vielen Wasserkrügen, welche man hier kaufen muß, denn die untersten müssen Wasser holen, und mausen sich einander die Krüge dazu ganz entsetzlich, welches ich aber nicht tun kann, denn es ist und bleibt gestohlen." Dies unbedingte „es ist und bleibt" bindet die gerade Einfalt der Volksmoral an die höchsten Vereinheitlichungen der philosophischen Ethik. Dazwischen liegt die weltliche Welt der Kompromisse, Anpassungen, das Sowohl-als-Auch, die bewegliche Moral der geschickten Leute. Was aber diese versuchungsvolle mühselige Alltagswelt wirklich kraftvoll gestalten, den Menschen in des Lebens Drang wirklich halten soll, muß durchsichtig und einheitlich sein, ein unerschütterlich Festes. So ist es der einfache Mann, der der Arbeit des philosophischen Geistes, des sittlichen Genius am meisten bedarf. Und umgekehrt: keine Philosophie kann Höheres leisten, als dem geraden Weg des unverbildeten Gewissens nachgehen. „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt."

Lehrjahre.

Fichte ist ein einschichtiger Mensch. Gesellschaft ist ihm nicht Lebenselement, sondern Pflichtensphäre. „Mit den wenigsten Menschen komme ich im vertrauten Umgange zurechte", schreibt er als Student. Das ist die Folge seines Lebensganges ebenso wie seines Wesens. Der arme Junge, den ein adliger Wohltäter auf einen Weg bringt, auf dem er dann durch den Tod des Gönners ziemlich hilflos stecken

bleibt, steht der wohlklassierten Pfortenser Schülergemeinschaft als unglücklicher Außenseiter gegenüber. Ängstlich durch ein empfindliches Ehrgefühl und ein starkes Reputationsbedürfnis und zugleich unbiegsam in seinem Rechtsbewußtsein, ungewandt durch Mangel an Erziehung und Anpassungsinstinkten, weiß er seine geistige Überlegenheit, seine fleckenlose Redlichkeit und sein naives, ungelenkes, und sehr starkes Selbstbewußtsein nicht in den Mitschülerkreis einzubauen. Er ist ein kluger, tiefsinniger, ungeschliffener und eigenbrödlerischer Bauer, geht wunderliche, eckige Wege, findet in umständlichen Abwägungen über sich und die anderen immer das Verkehrte, das er schwerfällig durchführt. Ein unbehaglicher, einsamer Gesell. Und dabei von einer wunderlichen, in seiner Lage beinahe grotesken Idee besessen, wirken zu wollen, Führerschaft zu gewinnen, die Welt zu bewegen – von einer scheinbar unsinnigen und unglücklichen Liebe seines „projektvollen Geistes" zur Praxis.

Für einen so beschaffenen mittellosen Menschen sind die Studienverhältnisse des 18. Jahrhunderts eine Kette von inneren Gefahren. Ein fester Plan ließ sich nicht innehalten. „Mein Aufenthalt in Leipzig hilft mir nichts, weil ich alle meine Zeit auf ganz heterogene Dinge wenden muß, um zu leben." Gefahr, daß Vielheit der Interessenrichtung und Unmöglichkeit einer zielbewußten Berufsvorbereitung zu der Selbstpreisgabe führte, die so manchen begabten Menschen dem Wanderproletariat zugesellte, das, nicht zum geringsten Teil aus höheren Schichten zusammengeströmt, die deutschen Landstraßen bevölkerte. Fichte hat elf Jahre studiert. Gönner und Familie gaben ihn auf in

der Zeit, da er nichts vor sich brachte, während er als Hauslehrer durch immer neue demütigende Wandlungen dieser peinlichen Daseinsform hindurchging. Doppelt schwierig für ihn, der für die Domestikenstellung des Hauslehrers zu selbstbewußt, zur taktvollen Behauptung seiner Menschenwürde zu ungewandt, und zur klugen Durchführung der Rolle eines Erziehungsbedienten zu gerade war. Es ist ihm damit selten geglückt. Und darüber ist es unmöglich, das Wissen für irgendein Examen zu erwerben, und überall begegnet ihm das Mißtrauen der Menschen gegen die, denen es schlecht geht und die sich außerdem auch noch erlauben, ihre eigenen Wege zu gehen.

In diesen verworrenen Lehrjahren, die ohne äußere Erfolge und ohne einen klaren geistigen Ertrag blieben, ist nur ein Zug vorbedeutend und organisch: die Richtung des Fichteschen Geistes und Willens auf die gesellschaftumschaffende Tat, das politische Temperament. „Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir," so schreibt er inmitten äußerer Zielloſigkeit an seine Braut, Johanna Rahn, in Zürich.

Er studiert neben der Theologie von Anbeginn auch Jura, schwankt noch 1787, wohin er sich abschließend wenden soll. Er will die Welt verbessern, deren Mißschaffenheit sich ihm, dem armen Hauslehrer und stolzen Richter über Gut und Böse, hundertfach enthüllt hatte. Auch das theologische Studium ist ihm Weg zum reformatorischen Wirken. Die „zufälligen Gedanken in einer schlaflosen Nacht" (1788) zeigen ihn bewegt von Sozialkritik. Die Rede ist ihm das

wichtigste Mittel des Wirkens. Er denkt, Hauslehrer in Zürich, an eine Akademie für die politische Rede – die Rede zur Pflege des vaterländischen und republikanischen Geistes, des Gedächtnisses vaterländischer Geschichte und einer reinen, edlen und männlichen Moral. Seine Führernatur sucht, mitten in persönlicher und nationaler Enge, die Wege zur Behandlung der Menschen, fühlt ihre eigenen Hemmungen, arbeitet, im starken Bewußtsein der Erwählung sich mit der Vorsehung im Bunde wissend, an der eigenen Formung, immer mit dem Ziel zu „wirken", und baut jede Lebenserfahrung ein in das System der Gesellschaftserkenntnis, die ihm die Grundlagen zur Erfüllung seiner Bestimmung geben soll. Dabei treibt ihn ebensowenig Menschenliebe und soziale Wärme wie Ehrgeiz und persönliche Herrschsucht. Er sucht vielmehr den Stoff für seine Formkraft, er will die Menschen dem Geist unterwerfen, der ihn zum Gefäß erwählt hatte, er bereitet sich vor, einer in ihm sich bildenden Idee den Weg in die Welt zu bahnen. Diese Idee aber kennt er noch nicht.

Fichte verlobte sich Ende März 1790 mit Johanna Rahn, der verständigen Tochter eines nicht unbemittelten Züricher Bürgers. Es war eine „Neigung", keine Leidenschaft, Fichte hatte keine Leidenschaft als sein Werk. So wie er alle Menschen, Ämter und Aufgaben auf seinem Wege als Mittel zu seiner Bildung abwog und benutzte, so ist auch seine Ehe dem Werk untergeordnet. Er hätte die Verlobte unbedenklich geopfert, wenn sie ihm in seinem Lebensplan hinderlich geworden wäre, hat das in Zeiten des Schwankens mit der vollkommenen Naivität seines Egoismus zu Freunden klar ausgesprochen und gleichzeitig sie in reichlich unaufrichtiger

Weise hingehalten. Er ist in sich vertieft, mit sich beschäftigt und hat den Empfindsamkeiten anderer gegenüber die gesunden Nerven und die seelische Undifferenziertheit eines Bauern. Als er Johanna Rahn drei Jahre später heiratete, begründete er eine bürgerliche Ehe, wie er sie brauchte, mit einem anspruchlosen, klaren, tüchtigen und hilfreichen Menschen. Fichte hat nie leidenschaftliche Beziehungen zu einzelnen Menschen, Freunden oder Frauen gehabt. Er war immer sich selbst Mittelpunkt. Alles Persönliche war in seinem Leben zweiten Ranges und ziemlich farblos. Die Kräfte seines Herzens flossen ganz in das Werk, mit dem er eins war. Sein Leben gehörte seiner Berufung ungeteilt. Und nichts zerstreute die Energie, mit der er ihr diente.

In der Zeit zwischen 1790 und 1793 muß er seinen Bekannten größenwahnsinnig erschienen sein. Er war ein beinahe mißglückter Theologe, hatte nicht Geld, nicht wohlbestandene Examen, nicht begabte Manuskripte, dafür allerhand Niederlagen als Hauslehrer – aber er träumte laut und zügellos davon, Minister zu sein, an einen Hof zu gehen. „Aber da passen Sie doch am wenigsten hin, verehrter unfügsamer Bauer." – „Gerade darum", ist seine naive Antwort. „Der Hof kann mich vielleicht nicht brauchen, ich aber brauche den Hof, denn ich will mich bilden für meine Wirksamkeit in der Welt." So etwa in einem Brief an seine ihn etwas ängstlich betrachtende Braut. Als ob Höfe nur dafür da wären, ihm als höhere Schule politischer Menschenbehandlung zu dienen. Dann wieder wirft er sich auf die Kunst der Deklamation. Er will darin der Erste in Deutschland werden. In dem scheinbar planlosen, großsprecherisch behandelten Vielerlei seiner Wünsche ist doch

Einheit. Sie richten sich alle auf das Wirken. Er ist keine anima contemplativa. Vor allem anderen steht ihm das Bewußtsein seiner Kraft, die Welt zu bewegen und der Drang, diese Kraft einzustemmen. Der Weg nach innen und nach außen ist bei ihm eins. Alle geistige Arbeit ist ihm Vorbereitung der Aktion. Erkenntnis heißt nicht, sich einem Draußen wissend nähern, sondern sich selbst aufbauen zum Wirker des Werks.

Und in dem allen ist noch ein menschlicher Stachel. Er will aufsteigen. Es sammelt sich in ihm die soziale Energie einer ausgeschalteten Klasse. Er, dessen muskulöse Glieder dem Betrachter als Kennzeichen seiner Person sofort auffielen (ebenso wie seine sorgfältige, modische Tracht), will mit allen Mitteln in größere Verhältnisse vordringen. Es liegt etwas Rohes in diesem selbstbewußten Willen und seinen Äußerungen. Er will unter allen Umständen da sein, wohin er durch seine geistige Kraft gehörte. – Goethe mochte ihn nicht leiden!

Aus Theologie und Philosophie formte sich Fichte als ersten Versuch einer eigenen Weltanschauung – wesentlich mit den Bausteinen Spinozas – das System eines fest in sich geschlossenen Determinismus. Er hat es als „Aphorismen über Religion und Deismus" in fünf harte Sätze gefaßt:

a) „Es ist ein ewiges Wesen, dessen Existenz und dessen Art zu existieren, notwendig ist.
b) Nach und durch den ewigen und notwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt.
c) Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache notwendig so bestimmt,

wie sie ist. — Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit.

d) Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein als es ist.

e) Was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, entsteht aus der notwendigen, größeren oder kleineren, Einschränkung endlicher Wesen. Es hat notwendige Folgen auf den Zustand dieser Wesen, die ebenso notwendig, als die Existenz der Gottheit und also unvertilgbar sind."

Diese Sätze sind wie der nageldurchwirkte Strick, den der Asket sich um den nackten Leib legt. Ein Mensch, der ganz und gar Wille und Initiative ist, zerdenkt sich selbst zu einem bloßen Akt eines notwendigen unpersönlichen Weltgeschehens! In diesem Widerspruch von Wesen und Glaube erfassen wir gleichwohl schon entscheidende Züge des Denkers Fichte. Vor allem das Bedürfnis nach unbedingter Folgerichtigkeit des Geschehens. Auch seiner späteren Philosophie ist eigen, daß sie Notwendigkeit hervortreten lassen will. Als Erzieher sucht er die Grundlagen zu schaffen, auf denen das Kind notwendig eine bestimmte Entwicklung nimmt. Unerträglich ist ihm die Annahme, daß etwas so oder auch anders sein könne; er sucht das Zwingende. Die Welt muß durch Notwendigkeit zusammengehalten sein.

Und diese Notwendigkeit ist geistigen Wesens. Sie wurzelt in Gott. Fichte ist von Grund aus Idealist. So viel er um seine Weltanschauung gerungen hat, der Mate-

rialismus ist ihm nie eine Anfechtung gewesen. Das Geisthafte der Welt ist ihm außer Frage, weil er sein eigenes Feuer lodern hörte. Er ist Idealist aus Selbstbewußtsein. Auch daß ihm Sünde nicht als eine reale Macht, ein wesenhaft Wirkliches erscheint, ist bezeichnend. Schon hier nämlich ist ihm bewußt, daß Tat göttlich ist, Leben göttlich ist und daß ungöttliche Tat und gottloses Leben Widersprüche sind.

Ergriff er den Determinismus als die einzig geschlossene, begründbare Weltanschauung, die das vorkantische Zeitalter bot, so war er ihm gleichwohl Gefängnis, in dem das mächtige Ichbewußtsein seines Geistes unruhig und zwangvoll wohnte. Aber er sah kein Entrinnen.

Zielsetzung.

Im Jahre 1790 wurde er entriegelt. Hochsommertage brüteten in stickigen Straßen Leipzigs, Septembersonne schien in die armselige Studentenkammer, Herbstnebel hingen vor den Fenstern, Schnee fiel auf hohe Giebel, Eisblumen verbreiteten weiße Dämmerung, Tauwind erbrauste, Duft warmer Erde wehte in die Straßen — an dem ehemals Ruhelosen glitten die Monate unmerklich vorüber. Er lebte in einer anderen Welt, entrückt, beseligt, zu sich selbst geführt: er studierte Kant. „Mein ungestümer Ausbreitungsgeist schwieg. Das waren die glücklichsten Tage, die ich je verlebt habe. Von einem Tage zum anderen verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erde."

Was vollzog sich in ihm? Er empfing das Geschenk einer zwingenden logischen Begründung seiner selbst, seiner

innersten und stärksten geistigen Instinkte, zugleich aber auch die Mittel zur Bändigung der eigenen mächtigen Natur und ihrer wilden Energien, zum Kampf mit der Hydra seiner schweifenden Wünsche: er empfing, in die durchsichtige Klarheit eines ihm überlegenen Geistes getaucht, das Geschenk der Freiheit.

In Schauern der Befreiung vollzog er noch einmal den kühnen Abbruch der Gedankenwelt des 18. Jahrhunderts in der Kritik der reinen Vernunft. „Du bist ein ruchloser Geist", so schreit entsetzte Bewunderung in ihm auf, schon im Aufsteigen sich verwandelnd in entschlossene Jüngerschaft. Zug um Zug denkt er den großen Prozeß nach:

Die Welt, wie sie mir gegeben ist in der Fülle ihrer Gesichte und Töne, in ihrem Nacheinander und Nebeneinander, in der wunderbaren Verknüpfung von Ursache und Wirkung, in Geburt, Wachstum und Tod, ist meine Erscheinung. Nicht daß ich ein Recht hätte anzunehmen, daß sie ohne mich nicht da wäre, aber ihr Sosein ist das Werk meiner Sinne, meiner in Zeit und Raum gebundenen Anschauung, meiner Ordnung und Verknüpfung der Anschauungen nach Ursache und Folge. Die Gesetze der Welt besitze ich nur als die mir gegebene Denkorganisation. Niemals — niemals überspringe ich die Grenzen meiner eigenen Erkenntnisformen. Meine denkende Arbeit errichtet ihren Bau aus meinen Erfahrungen, sie verarbeitet das Wissen meiner Sinne. Nicht aber faßt sie hinüber in den Grund der Dinge selbst.

Gedemütigt stürzt der erkennende Verstand von dem Thron der Aufklärung. Er ist an das Niedere, an die Erscheinung unlöslich gekettet. Nur durch das Tor der Sinne

erschloß sich ihm die Welt; was sie ihm vorenthalten, bleibt ihm ewig verhüllt.

Aber diesem schmählichen Sturz folgt eine herrliche Aufrichtung des Menschengeistes. Denn ihm wird die Stelle gezeigt, an der Erfahrung ihn nicht bindet, von der aus er eine geistige Welt seiner Schöpfung, seiner Verursachung erbaut: das Reich des Sollens. Unabhängig von aller Erfahrung, nicht einzuordnen in die Kette der Notwendigkeiten, die unser Verstand schmiedet, lebt in uns das Bewußtsein unserer Freiheit, unserer Kraft zu wollen und unserer Verpflichtung an selbstgeschaffene Ideale. Wir besitzen das „Vermögen der Ideen" und ein auf die Wirklichkeit dieser Ideen gerichtetes Sollen. Hier sind wir göttlich, frei, Ursache; hier quillt durch das Tor unserer Seele Ewigkeit in die Zeit. Die Tatsache selbst, daß eine Freiheit des Wollens logisch nicht konstruierbar ist, da unser Verstand alles in Kausalität einfügt, beweist uns, daß diese Freiheit „nicht von dieser Welt" ist und bildet das Siegel ihrer und unserer Zugehörigkeit zu einer geistigen (transzendenten) Welt. Aus dieser Quelle entströmte das tiefe Glück, das Fichte im Studium Kants fand. Wie ein Adler im Käfig stieß sich sein geistiger Wille, sein „Vermögen der Ideen" an die Stäbe des Determinismus, in den er sich eingesperrt hatte. Jetzt war ihm Erkenntnis und Instinkt eins geworden. Seine unruhige Arbeit an sich löst sich aus den mannigfachen äußeren Zwecken, denen sie diente, zu einer erhabenen inneren Zielsetzung: der Gewinnung der sittlichen Freiheit. Und die Vielseitigkeit seiner Pläne floß zusammen in ein einheitliches großes Werk, das er vor sich sah: Diese Wahrheit nicht nur erkennend ganz zu besitzen, sondern durch sie

die Wirklichkeit umzugestalten, ihr ein äußeres sichtbares Reich zu erbauen in Gesellschaftsordnung und Staatsgestaltung.

Jüngerschaft.

Der Entschluß, sein Leben der neuen Philosophie lehrend und handelnd zu widmen, gibt Fichte die ersehnte Bestimmung. Groß und umfassend genug, um seinen Maßstäben zu genügen — in die letzten Tiefen weisend und zugleich eine Aktion von unabsehbarer Tragweite und Bedeutung verlangend, so vermag sie seine Pläne und Wünsche in sich aufzunehmen, durch Einheit zu beruhigen, durch Erhabenheit zu reinigen.

Er geht — die Möglichkeit dazu durch Wiederaufnahme des Hauslehrerjochs sich erkämpfend — nach Königsberg, um, als fast Dreißigjähriger, noch einmal von Kant zu lernen.

Die erste Begegnung zwischen Kant und Fichte mißglückte, wie immer, wenn ein Augenblick die Bedeutsamkeit einer Epoche auffangen, wenn ein alltäglich eingeordneter Vorgang die Berührung zweier Geister vermitteln soll. Fichte bleibt unerkannt. Aber auch Kant ist ihm in der Hülle des alternden Professors nicht mehr Prometheus. Nach wenigen Vorlesungen ist er entschlossen, „sich wieder unter die unmittelbare Vormundschaft der Vorsehung zu begeben". Zuvor aber will er sich Beachtung erzwingen, Ebenbürtigkeit beweisen. In vier Wochen schreibt er den „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" — eine selbstgestellte Examensaufgabe in Kantischer Philosophie, zugleich

die Auseinandersetzung seines philosophischen Geistes mit seiner theologischen Seele, zugleich ein Vorstoß in die kühnsten Konsequenzen der neuen Wahrheit. Die Welt erwartete mit Spannung von Kant eine Religionsphilosophie. Es ist charakteristisch für Fichte, daß er, dem Meister in dieser letzten abschließenden Aufgabe zuvorkommend, gleichsam mit einem Schritt ihn zu überholen trachtete.

Es gibt eine Schöpferkraft des Geistes und eine Schöpferkraft des Herzens. Fichte hat ein unschöpferisches Herz. Ihn bewegt nicht das Gefühlsproblem der Religion, sondern das Wahrheitsproblem. Er will sein logisches Recht auf Religion begründen. Sein und Nichtsein hängt ihm an dieser Begründbarkeit. Seine Religion ist Idealismus, reines Geistbewußtsein. Und Wesen des Geistes ist, daß er *wollen* kann. An der logischen Möglichkeit dieses die Tat zeugenden Geistbewußtseins liegt ihm.

Die Abhandlung ist aber gleichzeitig *kämpferisch* gerichtet. Sie will Irrtümer, Anmaßungen, Undeutlichkeiten, seichte Gläubigkeit zerfressen. Alle Schriften Fichtes sind Sturmläufe. Immer sieht er feindselig und herrisch die Widerstrebenden vor sich. Was eine spätere Schrift herausfordernd ausdrücklich als ihren Sinn bekennt: „ein Versuch, das Publikum zum Glauben zu *zwingen*" — ist jeder seiner Abhandlungen heimlichstes Element. Darin steckt zugleich die energische Sicherheit seiner Meinungen: „Durch diese Kritik", so sagt der Anfänger zum Schluß seiner ersten Abhandlung, „wird nun die Möglichkeit einer Offenbarung an sich . . . *völlig* gesichert, alle Einwendungen dagegen *auf immer* zur Ruhe verwiesen, und aller Streit darüber *auf ewige Zeiten* beigelegt." Diese scheinbare Anmaß-

lichkeit ist im Grunde nur Ausdruck einer für Fichte ungemein bezeichnenden Höhe der Ansprüche an den Philosophen: die völlige, endgültige Entscheidung seines Problems ist Maßstab. Und ist diese Entscheidung gefunden, so verlangt sie unbedingte Geltung und Annahme: von den Unwilligen, den Schwankenden, den Denkfaulen, den Feigen, die sich vor ihren Konsequenzen fürchten. Nichts ist der vorwärts drängenden Natur Fichtes widerlicher, als Unentschiedenheit angesichts der Wahrheit. Eure Rede sei ja, ja — nein, nein.

Der Hauptteil und Grundstock der „Kritik aller Offenbarung" ist eine Zusammenfassung der Gedanken, durch welche Kant seine „natürliche Theologie" begründet hatte. (Kants Gedanken darüber stehen in der Kritik der praktischen Vernunft und in dem Abschnitt vom Ideal des höchsten Gutes in der Kritik der reinen Vernunft.) Einseitiger als Kant stützt sich Fichte auf den moralischen Beweis für das Dasein Gottes: auf jene für ein verfeinertes, leiderfahrenes Lebensgefühl so befremdliche und in Kants eigner Weltanschauung so unorganisch stehende Idee des „höchsten Gutes", d. h. einer Weltordnung, in der Tugend und Glückseligkeit einander entsprechen. Vorzüglich hinsichtlich dieser Ableitung des Daseins Gottes aus unserm moralischen Bewußtsein gilt das Wort Kants, daß er „das Wissen aufheben mußte, um für den Glauben Platz zu bekommen". Kein Weg der Erkenntnis führt zu Gott. Aber unser moralisches Bewußtsein fordert, daß höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit höchster Glückseligkeit, in einem Wesen als existierend gedacht werde: es muß ein ganz heiliges, ganz seliges, allmächtiges Wesen geben. Denn sonst wäre ja das Sollen in

uns, das die sittliche Vollkommenheit verlangt, auf Unmögliches gerichtet; sonst wäre eine unerträgliche Sinnlosigkeit der Stempel der Welt (daß nämlich das sittliche Wollen keinen Anteil an der Glückseligkeit gewähre); sonst wäre die Überlegenheit der sittlichen Kausalitäten über die Naturgesetzlichkeit des Lebens ganz in Frage gestellt — sie ist nur möglich, wenn die Welt als aus der Idee *eines* vollkommen heiligen Wesens entsprungen gedacht wird. Selig muß dieses Wesen sein, um dem immer Unvollendeten, dem immer Abgebrochenen menschlichen Ringens gegenüber das Sein der Vollkommenheit zu behaupten und die fortwirkende Kausalität des Moralgesetzes zu gewährleisten.

Wir brauchen Gott, wenn unsere Sittlichkeit logisch sein soll: Kant und Fichte öffnen die Tür des Himmels mit dem Schlüssel der Logik in der Hand des sittlichen Bewußtseins. Heimlich regiert freilich wohl diese Hand ein tieferer, umfassenderer Glaube, daß Gott sei. Aber er enthüllt sich noch nicht. Zunächst wird diese Gewißheit des Heiligen eingeschränkt auf die Sphäre der praktischen Vernunft. Gott wird gefunden in der Perspektive des *Sollens*. Gott ist der notwendige Weltsinn unsres Sollens. Ihn als solchen erkennen, ist Theologie, ihn als solchen auf uns wirken lassen, ist Religion.

Die Frage, mit der Fichte, der Theologe, über diese Kantschen Gedanken hinausgeht, richtet sich auf die „offenbarte" Religion: bedürfen wir ihrer noch neben der zwingenden Kraft unseres sittlichen Bewußtseins?

Die Antwort ergibt sich aus den Voraussetzungen von selbst. Gott *hat* nichts zu offenbaren, was nicht unsre Vernunft aus eigner Kraft lebendig zu machen vermöchte:

nichts andres als das (denn sonst würden wir ja aus der Einheit des göttlichen Gesetzes herausgeworfen und in die Wirrnis zweier die Welt bestimmender Willen gestürzt); und nicht mehr als das, denn sonst würde Gott ja unsere Freiheit zerstören und uns zu bloßer passiver Aufnahme undurchdringlicher Gebote nötigen.

Denn es ist merkwürdig, daß Fichte in dieser Phase Religion vor allem in dem Verhältnis zum göttlichen Gebot sieht. Theologie nämlich wird nach seiner Meinung zur Religion auf dreifachem Wege: einmal indem die Forderungen der Erkenntnis und des Gewissens zur Einheit zusammengefaßt werden. Oder aber diese Wirkung „geschieht insbesondere auf unser Empfindungsvermögen, indem für das höchste Ideal aller Vollkommenheit tiefe Ehrfurcht und für den richtigen Beurteiler unserer Moralität und gerechten Bestimmer unsrer Schicksale nach derselben, Vertrauen, heilige Scheu, Dankbarkeit gewirkt wird. Diese Empfindungen sollen nicht eigentlich den Willen bestimmen; aber sie sollen die Wirksamkeit der schon geschehenen Bestimmung vermehren. Man würde aber nicht wohl tun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieser Empfindungen, besonders, insofern sie sich auf den Begriff Gottes, als unsres moralischen Richters, gründen (und welche zusammen das ausmachen, was man Frömmigkeit nennt), hinzuarbeiten, weil dem eigentlichen Momente aller Moralität, das was recht ist, schlechthin darum zu wollen, weil es recht ist, dadurch leicht Abbruch geschehen könnte. Oder endlich sie geschieht unmittelbar auf unseren Willen, durch das dem Gewicht des Gebotes hinzugefügte Moment, daß es Gebot Gottes sei: und dadurch entsteht Religion in der eigentlichsten Bedeutung".

So handelt es sich denn auch in der Beurteilung der „Offenbarung" für Fichte nur um eine Frage der sittlichen Erziehung, als deren Stufe die „Offenbarung" zulässig und möglich erscheint; nämlich dann, wenn das Sittengesetz seine Macht im Menschen verloren hat. „Die Menschheit kann so tief in moralischen Verfall geraten, daß sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders als durch die Sinne: eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts anderes gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität."

Diese Begründung auf die bloße göttliche Autorität, diese Gehorsamsbegründung ist aber nur provisorisch. Der Mensch, der sich aus dem Verfall erhebt, dessen Gewissen wieder Stimme gewinnt, wird frei von der „Offenbarung". Das heißt: er durchdringt sie kritisch und erwirbt sie, sofern sie göttlich ist, aus eigner Kraft. Er wird eins mit Gott, dessen Autorität, sofern sie nur unter äußerem Druck, durch das Erschrecken der Sinne, entstand, sich auflöst in ein Bewußtsein freier Übereinstimmung. Erst die von der Vernunft anerkannte Offenbarung ist als göttliche erwiesen. Offenbarung untersteht der Kritik der Vernunft, — der letzte Teil der Abhandlung führt die Vernunftkriterien der Offenbarung auf. So stolz ist die Freiheit des Menschen, daß sich Gott ihr unterwirft. Er will keine Knechte, sondern Söhne, Gleiche, Kinder seines Geistes; nicht „moralische Maschinen", sondern freie Wesen.

In vieler Hinsicht zeigt diese Abhandlung Fichte noch gebunden, mit starren Gliedern. Die Wucht des großen befreienden Gedankens von der schöpferischen Kraft des sitt-

lichen Bewußtseins schleudert ihn in einer einseitigen Richtung ins Metaphysische hinaus: Religion engt sich ihm ein zu einer Stufe der Sittlichkeit, die man hinter sich läßt. Und dieses sein sittliches Bewußtsein ist noch weit davon entfernt, reine Glut zu sein. Die Bindung an die Glückseligkeit, philisterhafte Rechenbegriffe von der Verteilung des Glücks nach Maßgabe der Tugend, merkwürdig allzumenschliche Anerkennungsbedürfnisse vor Gott bleiben Schlacken seines unerlösten leidenschaftlichen Erfolgstrebens.

Um so merkwürdiger die Widersprüche, daß der aus der ethischen Erfahrung logisch entwickelte, begrifflich streng umgrenzte Gott dann doch „Wunder" tun, sich durch besondere Einwirkungen auf die Naturgesetzlichkeit „offenbaren" kann! Und in diesen Offenbarungen wiederum der Kritik der praktischen Vernunft unterworfen sein soll! Eine seltsame übertreibende Ausbeutung des Spielraums, den Kant für den „Glauben" frei gemacht hatte! Als ob auch das, was dem moralischen Bewußtsein nicht widerspricht, deshalb schon als existierend gedacht werden dürfe.

Was Fichte mit dieser Schrift – schon in der Stellung des Problems selbst – versuchte: an einer noch ungelösten Aufgabe gewissermaßen Kants Werk vorwegzunehmen, das verschaffte ihm ein Zufall. Die Schrift, von Kant selbst in einem von professoraler Eifersucht freien, weitherzigen Wohlwollen zum Druck befördert – unter dem Gezeter der Zensurbehörden des Regimes Wöllner – erscheint aus Spekulation des Verlegers ohne Verfassernamen, wird für die lang erwartete Kantsche Arbeit gehalten und entsprechend wichtig genommen. Die Tore zum Wirken rücken vor ihrem Urheber merklich auseinander.

Der junge Politiker.

Er betritt die sich öffnende Bahn im Dienst einer doppelten Aufgabe: die Kantsche Philosophie tiefer zu durchdringen und nach ihr zu gestalten: Erziehung, Gesellschaft, Staat. Seinen aktiven Geist riefen die in den Systemen Kants ruhenden Ideen zum Neubau des Gemeinschaftslebens: ergreife uns und bilde mit uns die Welt, gib uns einen Leib aus dem Stoff des größten Lebens! „Der vernünftige Staat" — — eine Aufgabe, zum Zerspringen herrlich und gewaltig; alle Kräfte der Seele erglühen vor ihr, alle Nerven spannen sich, Gedanken strömen und verbinden sich. Tatendrang und Machtbewußtsein klopft in heißen Adern.

Schon als Fichte von Königsberg in eine neue Hauslehrerstelle — die einzige ganz befriedigende, die er gehabt hat — eintrat, arbeitete er an diesen politischen Plänen. Ihnen in voller Muße zu dienen, war er imstande, als er nach seiner Heirat mit Johanna Rahn im Herbst 1793 — finanziell vom Schwiegervater gestützt — als Privatgelehrter in Zürich auf eine gelehrte Berufung wartete.

Jenseits des Rheines löste sich die alte Welt auf. Über allen lebendigen Geistern lag das Bewußtsein großer Geburt. Zum erstenmal trat gestaltende Vernunft der Historie frei, losgelöst, gewappnet gegenüber. Würde ihr gelingen, den Staat ihrer Ordnung zu erbauen? Atemlos harrte man der Entscheidung; von Ereignis zu Ereignis, von Phase zu Phase begleitet leidenschaftliche Deutung, schadenfrohe Ungläubigkeit, Zweifel, Hoffnung, trauernde Enttäuschung, Furcht und Entrüstung die Nachrichten. Der Bau eines

politischen Systems konnte am Versuch und Verlauf der französischen Revolution nicht vorüber. Für Fichte ist es bezeichnend – für sein politisches Temperament –, daß er bei dem Aktuellen einsetzt. „Ein Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" und die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten", zwei anonyme Denkschriften beginnen das staatsphilosophische Problem an zwei einzelnen Punkten zu erfassen. Wieder die streitbare Wendung gegen die zu Belehrenden, die Leidenschaft des Kampfes. Seine Absicht bei diesen Schriften verrät er einem Königsberger Jünger: er werde so lange über diese Gegenstände schreiben, bis er sich so in Respekt gesetzt habe, daß niemand sich an ihn traue. Dann werde er sich zu allem bekennen. Darin ist auch wieder dieses schlackenhafte Stück Despotie von Fichtes Natur. Eine Triebkraft seines Ideenkampfes ist immer die Herrschsucht.

Beide Schriften nehmen die Naturrechtslehre und die Vertragstheorie Rousseaus und der französischen Revolution auf. Der Staat ein Vertrag der Bürger zur Sicherung ihrer „unveräußerlichen" Rechte – das ist die Auffassung, von der auch Fichte ausgeht. Aber er entzündet seinen flammenden Geist im Herzen dieser Theorie, so daß sie in ganz neuem Licht zu leuchten beginnt. Die „Freiheit" als politisches Gut erscheint hier wieder, wie einst bei den puritanischen Begründern der nordamerikanischen Republik, in der Glut eines religiösen Glaubens, im Licht eines höchsten endgiltigen Sinnes menschheitlicher Entwicklung: „Der unendliche Fortschritt zur Freiheit". Der Glaube des Denkers an die unbesiegliche Macht der Vernunft wächst

titanenhaft angesichts der Aufgabe, dem „unendlich Mannigfaltigen" der Menschheitsgeschichte, „durch freie Anwendung vernünftiger Wesen" Gestalt zu geben. Das Ungeheure muß möglich sein. Mut und Glaube muß es beginnen. „Habt ihr", so spricht er zu den unentschlossenen, gebundenen Zeitgenossen seiner Nation, „den goldenen Flügel des Genius je rauschen gehört, der zu Taten begeistert? — Habt ihr je ein kräftiges: Ich will, euerer Seele zugeherrscht? — Könnt ihr das nicht, so weichet von dieser Stätte, sie ist für euch heilig!"

Die „Freiheit" der französischen Revolution erfährt hier ihre Verinnerlichung durch den deutschen Geist. Es handelt sich um mehr als um die Form von Staaten, es handelt sich um Leben und Geist, um sittliche Würde und Ewigkeit. Die Freiheit ist Eines, äußere Unfreiheit fesselt und vergiftet die Seele. Die Menschheit ist unter Fürstenjoch und geistigem Dogmatismus verdorben „für einen höheren Aufschwung des Geistes und ein starkes, höheres Gefühl ihres Ich"; sie hat sich verloren. Sie muß zurückgeführt werden zu den Helden der Freiheit: Jesus, Luther, Kant — „die mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbrachen und sie zerknickten, wo sie hingriffen." Wann gesellt sich diesen drei Schutzgeistern der Freiheit der vierte, der mit den äußeren politischen Ketten auch das Gefängnis des Geistes zerreißt und dem Kommen des Reiches Gottes Bahn bricht?

Denn die politische Unmündigkeit im monarchischen Staat hat den unendlichen Fortschritt zur Freiheit gehemmt. Deutschland soll auf friedlichem Wege einer inneren Entfaltung Raum geben, die sich unter der Wirkung ewiger Gesetze

vollziehen wird. Sie wird nach Fichtes Vorstellung zur allmählichen Überwindung des Staates selbst führen, in einen Zustand, in dem „das allgemein geltende Gesetz der Vernunft alle zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnungen vereinigen würde".

Glühend aber wie das Freiheitsbewußtsein ist in der Schrift über die Revolution das soziale Pathos. Wie die ungemein verinnerlichte Freiheitsidee, so ist diese soziale Leidenschaft ein eigener neuer Zug in der ethisch-politischen Symphonie der Revolution. Der Verkünder der in Freiheit gegründeten Menschenwürde steht auf für die Menschenrechte der Enterbten, derer, die keinen Vertrag zu halten haben, weil man ihnen den Vertrag nicht gehalten hat. Aus der bitteren Erfahrung eigener, mühseliger Tage und Nächte belehrt er die Satten, daß man sich an den Hunger nicht gewöhnen könne, wie ihre soziale Moral anzunehmen scheine. Auf den Hintergrund der politischen Probleme, um die sich die Zeit erregte, zeichnet er das Symbol des entstehenden sozialen Problems ein: das Bild der armen Mutter, die dem Staat in Schmerzen und Entbehrungen seine Söhne gebiert.

Dem Pathos der Anklage entspricht die rasende Schwungkraft des Zukunftglaubens. „Die Tat rauscht auf in irdischem Jubel."

„Verlaß uns nicht, heiliges Palladium der Menschheit, tröstender Gedanke, daß aus jeder unserer Arbeiten und aus jedem unserer Leiden unserem Brudergeschlecht eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt, daß wir für sie arbeiten und nicht vergebens arbeiten, daß an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden,

einst ein Geschlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will als Gutes.

Begeistere uns, Aussicht auf diese Zeit, zum Gefühl unserer Würde, gieß Kühnheit und hohen Enthusiasmus auf unsere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirscht, so erquicke uns der Gedanke: Kein Samenkorn, das ich streute, geht in der sittlichen Welt verloren; ich werde am Tage der Garben die Früchte derselben erblicken und mir von ihnen unsterbliche Kränze winden!"

* * *

Kein Wunder, daß die Protektoren der Jenaer Universität, die solches lasen, zwischen Neigung und Furcht schwankten, ob sie diesen Magister Fichte, „dieses unbändige Tier", mit seinen schwierigen, demokratischen Meinungen in die geistige Zweigstelle des heiter harmonischen und aristokratischen Weimar ziehen sollten!

II. Der erste Ring

Grundlegung des eigenen Werks.

Fichtes Berufung nach Jena an die Stelle des Kantianers Reinhold geschah auf Grund der „Kritik aller Offenbarung" und der Schrift über die französische Revolution. Freilich mit der Frage (und Erwartung) im Hintergrunde: „Ist er klug genug, seine demokratische Phantasie oder Phantasterei zu mäßigen?" (Geh. Rat Voigt aus dem Weimarer Conseil an Hufeland.) „Klug" in diesem Sinne war Fichte, wenn es sich um Überzeugungen handelte, selbstverständlich nicht. Wie sich dann auch erwies.

Vorläufig mußte ihm diese Berufung die Eröffnung des Weges zu seiner Bestimmung sein. Er beschritt diesen Weg nicht mehr als bloßer Schüler, sondern als Vollender Kants in einer ganz bestimmten, seiner Richtung.

In der kurzen Zeit der privaten Arbeit in Zürich ist ihm die Stelle deutlich geworden — „eines Tages, am warmen Winterofen stehend" —, von der aus Kants Werk in seinem Geiste selbständig über sich hinaus wuchs. Die erste Kunde von seinem Vordringen auf bisher ungebahnter Straße gibt die knappe Rezension des „Aenesidemus". Unter diesem Titel erschien eine Streitschrift gegen die Kantische Philosophie, insbesondere in ihrer Darstellung durch Fichtes Vorgänger in Jena, Reinhold. In schwerfälliger Sprache — schlimmer noch als die bedingenden Perioden Kants —,

fast überschwer von treibender Gedankenkraft, erscheint Fichtes Verteidigung.

Fichtes Genialität ist der kühne Zugriff, in dem zugleich etwas Naives liegt. Sein Selbstgefühl erschrickt nicht vor dem höchsten Ziel; gerade das fühlt er sich bestimmt. Darum wagt er die großen Gedanken, die mächtigsten Probleme. Schöpferisches Denken ist Wagnis, eine Sache des Mutes.

In der Rezension kündet er fast gleichmütig die neue Aufgabe an: „Philosophie als Wissenschaft zu realisieren" – „die forschende Vernunft bis an ihr erhabenes Ziel vorzutreiben". Ans Ziel – immer will er das Endgültige, Einmalige, nicht irgendeinen Schritt weiter, sondern den Abschluß, die Vollendung, nach der es nichts Grundsätzliches mehr zu erdenken gibt. Diese Vollendung muß es geben. Ich werde sie erringen. Die beiden Sätze tragen seine Arbeit. Was in der Rezension schon als Grundlage vorhanden ist, wird in einer mit größter Schnelligkeit dem Drucker in die Hand hineingeschriebenen Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen programmatisch ausgeführt: „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie."

Es sind drei Ideen des wahrheitsuchenden Geistes, von denen der Aufbau der neuen Wissenschaft beherrscht ist: Einheit, Notwendigkeit, Tat. Mit Reinhold teilt Fichte die Behauptung, daß Wahrheit nur als System, als lückenloser Zusammenhang von Erkenntnissen von einem Mittelpunkt aus, denkbar sei. Wahrheit ist notwendige, lückenlose Einheit. Kant hatte einzeln die Vorstellungen untersucht, die mit dem Gefühl der Notwendigkeit auftreten, d. h. den Charakter der Gewißheit tragen. Fichte folgt

Reinhold darüber hinaus, indem er das Prinzip sucht, von dem aus unsere Vorstellungen zum Wissen werden, den Anfang und Kern des Wissens, das A und das O, aus dem heraus wir den Geist ganz erfassen.

Wo ist dieser Anfang?

Der schöpferische Einfall, von dem aus Fichte seine eigene Philosophie beginnt, ist kein einfacher logischer Schluß, sondern eine Entdeckung aus der eigenen glühenden Energie heraus: der Anfang ist die Tathandlung des Denkens, oder anders ausgedrückt: das Ich.

Was heißt das? Was heißt „Ich"? Wir legen mit dieser Frage das Ohr auf den Boden, um die Brunnenstube des Geistes zu belauschen. Die einzige, unmittelbare Gewißheit, die wir haben, ist das Wunder dieses Ich. In ihm greift dreierlei ineinander: das Wissen um uns, das Wissen um etwas außer uns (das Nicht-Ich) und das Wissen darum, daß wir dieses Außen denken. In dieser Dreiheit erleben wir die Vernunft, ja – richtiger: aus ihr erzeugt sie sich immer neu. Für Kant bestand sie in einer überindividuellen Geistesordnung, die unser Bewußtsein wie der Grundriß eines Baues bestimmt und die wir überlegend zu entdecken vermögen. Für Fichte verwandelt sich dies Sein in ein ständiges Entstehen, die Statik in Dynamik, das Dingliche in Funktionelles. Die Geisteswelt ist ein dem Ich entquellendes Tun, eine Fuge von Energien, deren Ineinander ein Perpetuum mobile des Lebens verbürgt. Der Sinn dieser eigentümlichen Beschaffenheit des Ich – dieses Verbundenseins von Ichheit und einem Gegenüber, das immer wieder von neuem durchdrungen und beherrscht sein will – ist unendliche Tätigkeit. Geist,

Leben, Weltsinn, Weltzweck – ist Tat. Wesen des Ich ist ein ständiges Sollen, aus jeder Erfüllung gebiert es die neue Aufgabe; im Tun selbst – denkend oder handelnd – erzeugt es den neuen Anstoß, damit sich selbst erhaltend als unendliches Streben, unendliche, reine, schwerelose, flammengleiche Tätigkeit, die Selbstzweck, Gut der Güter ist, einzige Bestimmung und einziges Glück.

Der Lehrer.

Mit dieser großen Idee, die der Ausprägung für die Gebiete des Denkens, der Ethik und der Politik noch harrte, tritt Fichte in den Jenaer Wirkungskreis ein. In übermenschlicher Konzentration entfaltet er in wenigen Jahren sein System, lehrend und forschend zugleich, die Wissenschaftslehre immer von neuem umprägend und neu formulierend und dabei in den Vorlesungen über „Die Bestimmung des Gelehrten" (1794), in der „Grundlage des Naturrechts" (1796-97) und dem „System der Sittenlehre" (1798) seine Ideen nach allen Seiten hin ausformend. Dazu gehört nicht nur eine denkende Energie von staunenswerter Kraft und Ausdauer, sondern die Bewältigung eines juristischen, politischen und gesellschaftstheoretischen Wissensstoffes von gewaltigem Umfang. Eine erdenjunge, unverbrauchte, riesengleiche Arbeitskraft türmt Gebirge auf aus mächtigen Quadern.

Aber nicht die Niederlegung der errungenen Wahrheit im Buch, lebendiges Erstehen in den Menschen ist ihm Maßstab. Er will wirken, unmittelbar, geradezu. Will Feuer unter seinen Händen aufflammen, von ihm erfüllte

Menschen um sich sehen. Er liest an fünf Wochentagen drei Kollegs, – nein liest nicht nur, arbeitet mit den Studenten in lebendigem Unterrichtsgespräch, das er an Stelle der Vorlesung einführte. Zugleich aber nimmt er die ganzen Menschen, will sie umformen, nicht nur seine Wahrheit in ihren Gehirnen, sondern seine Kraft in ihrem Willen, seinen Krieg in ihrem Handeln entzünden.

Als ein gewaltig aufregendes Element tritt er in den Kreis der Universität. Nur von sich erfüllt, fühllos für Bedingtes, Gewordenes, Geformtes. Jeder im Kreise der Kollegen fühlt den Sturm um die Ohren, fühlt ihn meist unbequem, peinlich auf sich eindringen. Es kann nicht lange dauern, bis der Zusammenstoß da ist.

Zwar äußerlich arbeitet er noch an der eigenen Zivilisation, an der Ausmerzung aller Reste des Bäuerischen. Charakteristisch der Brief an den jüngeren Bruder, dem er abschlägt, ihn bei sich aufzunehmen, weil er nicht durch ihn kompromittiert sein will. Es sollen nicht eigene Mängel durch diesen noch unverfälschten Zeugen seiner Herkunft betont und unterstrichen werden. Das alles, um desto besser zu herrschen. Der Gelehrte soll durch Weltläufigkeit Macht gewinnen.

Bei den Kollegen ist es teils Bedrücktheit durch seine gewalttätige Art, die achtlos um sich herum zerknickt und verletzt, teils die gehässige Feindschaft der Eifersüchtigen, Ehemaligen, hinter denen er die Tore zuschmeißt, die schnell die Atmosphäre um ihn erkalten läßt. Man kann sich mit ihm nicht wohl fühlen. Man genießt ihn besser von weitem. Er ist wie Hornmusik aus nächster Nähe. Das läßt sich nicht aushalten.

Die Studenten hängen ihm an — selbstverständlich! An dem Radikalismus seiner Meinungen, dem Feuer seiner Rede, der Unbändigkeit seines Willens, der Unbedingtheit seiner Ansprüche. Aber er überspannt seine Anforderungen an sie und behandelt sie ungeschickt. So kommt mit dem großen, aber verkehrt ausgenutzten Sieg, den er über das geheime Ordenswesen davontrug, der Gegenschlag fast gleichzeitig. Hart auf hart einer aufsässigen Jugend und eines starrköpfigen, unnachgiebigen Lehrers. Fenstereinwerfen, Katzenmusik. Fichte muß den Sommer 1795 in Osmannstädt zubringen, damit erst einmal Beruhigung eintritt.

* * *

Die geistige Entwicklung wird vorwärts getragen durch zweierlei Menschen: die aristokratischen und die demokratischen Geister. Goethe und Fichte.

Die einen ruhen im Gewordenen und Werdenden, in tiefem beruhigten Einklang mit seinem Rhythmus, eingefühlt und eingewoben in das Wesen aller Dinge und die fühlende Hand am Pulse der Zeiten. Ihr Wesen ist nicht Fordern, sondern mitlebendes Entfalten. Die Göttlichkeit alles Lebendigen lächelt ihnen aus aller Erscheinung. „Du nur fühlst nicht den Gott, der dir im Busen gebeut, einfach gehst du und still durch die eroberte Welt." Wo sie auch stehen, sie sind in ihrem Eigentum, und alle Blumen blühen ihnen, alles Wesen ist ihnen nahe und vertraut. Sie sind die Kinder des Hauses.

Aber die anderen treten als Fremdlinge, von außen, in die geschichtliche Welt. Voll Verlangen und Kühnheit. Sie sind ohne Tradition und Kulturgefühl. Alles ist ihnen

neu. Sie sind Richter, Revolutionäre, Unbedingte, Unbiegsame. Sie sind Demokraten des Geistes, denn sie verlangen das Mitbestimmungsrecht der Neuen; sie verleugnen die ererbten Positionen, gehen hinweg über die vielen Sicherungen der Formen, mit denen die Menschen den harten Aufprall von Ideal und Leben sänftigen, sie kennen keine Schonungen, keine Geduld, kein lächelndes Geltenlassen. Denn sie sind in dieser Welt nicht zu Hause, und ihre Bestimmung ist, sie feindselig zu erschüttern. So ist Fichte.

Fichte hat zwei Formen, seine Gedanken zu verarbeiten: er baut das große, weite System, den geistigen Makrokosmos, und er faßt immer wieder den Gehalt dieses Systems zusammen in den Mikrokosmos einer persönlichen praktischen Lebensfrage. So stellen seine Schriften zwei Reihen dar: die großen, rein wissenschaftlichen, systematischen, und die kleinen Abhandlungen, in denen aus dem gewonnenen Prinzip die Haltung im so oder so bedingten wirklichen Leben gesucht wird. So arbeitet Fichte immer zugleich in zwei Welten: als Forscher und als Former des Lebens, als Philosoph und als Pädagoge. Pädagoge seiner selbst und anderer. Und wenn der Inhalt seiner großen systematischen Werke dem Laien unzugänglich bleiben muß, so bietet er den Vollgehalt seines Denkens in den kleineren Schriften, z. T. auf noch klareren Ausdruck gebracht, auch dem Ungelehrten erfaßbar. Alle größten, umfassendsten Gedanken — das ist ihr Kennzeichen — können wieder einfach werden!

Die erste dieser Zusammenfassungen sind die Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten". Sie sind im Sommer 1794 gehalten, um den Studenten die Idee des

eigenen Berufes zu geben. Man kann vielleicht sagen, daß diese Vorlesungen die erste neuzeitliche Predigt der „sozialen Gesinnung" und der sozialen Tat sind. Die Ethik des praktischen Idealismus ist in ihnen einfach und feurig ausgesprochen. Als Ausgangsbasis für die Betrachtung einer besonderen berufsethischen Frage ist das Grundsätzliche von Fichtes Ethik in einigen klaren Sätzen festgelegt.

Zuerst die Bestimmung des Menschen: „er ist, weil er ist" – man könnte auch sagen: „damit er sei". Das heißt: damit er sei als Ich, als Einheit von innen heraus kraft der Selbstbestimmung. Jedes besondere Sein des Menschen – im Beruf oder wo auch immer – soll seine Prägung durch diese seine Ichbestimmung bekommen. Dies Sein aus sich, diese Entfaltung von Tat aus Tat zum lebendigen Gebilde der sittlichen Persönlichkeit ist noch stärker bei Fichte als bei Kant betont durch den Satz, der bei ihm an die Stelle des bekannten Kantschen tritt: „Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könntest". Ichsein heißt, sich eine unendliche Bestimmung setzen, die sich nicht totläuft, nicht selbst aufhebt oder in Widerspruch mit sich gerät. „Alle Kräfte des Menschen, welche an sich nur eine Kraft sind – sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen und unter sich zusammenstimmen."

Zur Erfüllung dieses Soll, zur Vollendung seiner selbst zur Einheit aber bedarf es der Formung der Außenwelt, die mannigfaltig, sinnlos und widerspruchsvoll auf uns eindringt, uns vom eigenen Weg drängt – es sei denn, daß wir sie prägen und beherrschen. Die Fertigkeit dieser

Formung heißt Kultur. „Alles Vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen ist letzter Endzweck des Menschen."

Von hier aus leitet Fichte nun die geistig-sittliche Bedeutung der Gemeinschaft ab. Die Gesellschaft ist dem Menschen nicht nur äußerlich, als Tatsache, gegeben, sondern in einem innerlichsten Sinne notwendig. Nicht nur — in Kantischem Sinne —, weil und sofern sie da ist, bedarf sie der sittlichen Formung, nicht nur, weil sie ihre Ansprüche und Forderungen in die Lebenssphäre eines jeden hineinspült, entstehen Probleme des Rechts und der Pflicht. Sondern der Mensch, dessen Sphäre die gestaltende Tat ist, „ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt". Gemeinschaft ist das eigentliche Feld des sittlichen Seins. Sittlichkeit besteht nicht darin, die bestehende Gesellschaft nach sittlichen Grundsätzen hinzunehmen, sondern Gemeinschaft zu erschaffen. Unser sittlicher Grundtrieb sucht außer uns den idealistischen Menschen, wir müssen wollen mit der unsterblichen Kraft unseres geistigen Lebens selbst, daß er leibhaftig sei. Darum ist es uns natürlich, das, was außerhalb unser unter dem Ideal, der sittlichen Forderung bleibt, hinaufzuziehen. Aus innerster Notwendigkeit arbeitet der Geist durch seine Träger am Ungeistigen — so notwendig wie Feuer wärmt, wie Licht erhellt. „In diesem Ringen von Geistern mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist" — und so erfüllt sich die Bestimmung der Gesellschaft: Vervollkommnung der Gattung.

Ist das ein unbrauchbarer illusionsseliger Idealismus,

den die Wirklichkeit Lügen straft? Nein. Denn ist nicht alles Schlechte untergegangen, aber die Bahnen des Lichtes, des Sieges führen aus dem Dunkel der Vergangenheit bis zu den Barrikaden, auf denen die Heutigen kämpfen? Licht ist Macht, Geist ist Macht — —, das ist dasselbe, als wenn man nur sagte: Geist ist. Es gibt winterliche Zeiten der Entwicklung, in denen die Erde hart scheint. Aber jeder Sonnenstrahl, der sie trifft, taut und löst.

Aufgabe des Menschen ist, dieser Macht des Geistes die wirksamen Mittel zu suchen — die Türen hoch und die Tore weit zu machen. Das heißt vor allem: unsere „Gesellschaftlichkeit", unsere Fähigkeit des Gebens und Nehmens — wir heute würden vielleicht sagen: unsere soziale Kraft zu schulen. Zwei Ideen haben wir dabei zu dienen: wir wollen den freien Menschen neben uns. Gesellschaftlichkeit ist nicht einseitiges Einwirken, sondern gegenseitiges Geben und Nehmen, gegenseitiges Leiden und Tun. „Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklave." Herrschenwollen ist Ausdruck der Sklavenseele, denn die Unfreiheit anderer ertragen, mit Unfreien in der Form der Unfreiheit Gemeinschaft haben, kann der wahrhaft freie Mensch nicht. Er braucht die Freiheit als Atmosphäre; er will nicht unreine Luft atmen, er spürt die unreinen Töne in der Symphonie des Austausches, wenn irgendwo die Gemeinschaft noch auf Unfreiheit gegründet ist. „Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluß, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge atmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepreßt und zurückgehalten und eingeengt. Wir fühlen eine ungewohnte

Lust, alles zu sein und zu tun" — — Gnadenbringer der Menschheit, die solche Reinheit, solch lebenweckendes Geltenlassen verbreiten.

Nur in solcher Freiheit entfaltet sich die zweite Idee zur Wirklichkeit: daß Gesellschaft der „Vereinigung" — Fichte braucht das Wort im Sinne von „Einswerden" — dient: Vereinigung, die der Innigkeit nach stets fester, dem Umfang nach stets ausgebreiteter werde. Vor Fichtes Auge steht — Sehnsucht seines leidenschaftlichen Lebens — ein geistiges Weben und Wirken im Riesenkörper der Menschheit, aus dem immer reiner und strahlender sich das eine Göttliche heraushebt, von des Wesen jeder etwas in sich trägt, während das Verwirrte, das Vielerlei des Unwesentlichen herabsinkt und absterbt. Einswerden ist nur möglich im Göttlichwerden, im Vollkommenwerden: das ist die eigentümliche tiefe Logik der sittlichen Entwicklung. Ungeist und Böses schafft keine Einheit. Den Sinn dieses schaffenden Kreisens der guten Mächte im Ring der Gemeinschaft hat ein neuer Dichter, so wie auch Fichte es fühlte, ausgesprochen:

So weit eröffne sich geheime Kunde,
Daß Vollzahl mehr gilt als der Teile Tucht,
Daß neues Wesen vorbricht durch die Runde
Und steigert jeden Einzelgliedes Wucht:
Aus diesem Liebesring, dem nichts entfalle,
Holt Kraft sich jeder neue Tempeleis,
Und seine eigne — größre — schießt in alle
Und flutet wieder rückwärts in den Kreis.

* * *

In diese Ringbildung der schöpferischen Kräfte ist der „Stand", der Beruf des Menschen aufgenommen. Aus

der unendlichen Mannigfaltigkeit der Welt heben wir für uns eine Gruppe der Einwirkungen heraus, um in ihnen und durch sie unseren Anteil von der Gesellschaft zu empfangen und ihr zurückzugeben. Beruf ist nicht unmittelbar sittliche Pflicht, aber er wird es mittelbar, denn nur in der Zusammenfassung der Arbeit durch den Rahmen des Berufs vermag der einzelne der Gemeinschaft eine verwertbare Leistung zurückzugeben. Die Wahl des Standes muß danach eine Wahl durch Freiheit sein. Zwang zu einem Stande (sowohl positiv wie negativ: d. h. durch Ausschluß von anderen) macht aus dem Menschen ein Werkzeug der Gesellschaft, statt daß er ihr freies Glied sei, macht ein gezwungenes, leidendes Instrument, statt eines freien Mitarbeiters. Zwang zum Beruf tötet den Menschen. Nur einen freigewählten Beruf durchdringt die volle Idealität der Bestimmung. Nur in Freiheit reiht der Mensch seine vergängliche Leistung an die Kette der geistigen Wirkungen, die vom ersten seelischen Erwachen des Menschengeschlechts in die Ewigkeit leitet. Der Ring, der die Mitlebenden einer Zeit aneinander bindet, weitet sich um die Geschlechter der Menschheit. In diesem Ring hat das Werk jedes einzelnen Ewigkeit. Unzerstörbar trägt es der Strom des Gemeinschaftlebens weiter dem unendlichen Ziele entgegen. „Ich habe zugleich mit der Übernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wasserfall und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte,

und ihr Elemente alle – schäumet und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; – mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie."

Fichtes Staatslehre in erster Gestalt.

Die beiden Seiten, nach denen Fichte sein System im ersten raschen Entwurf – in der staunenswerten Zusammenballung seiner Arbeitskraft während der ersten Jenenser Jahre – praktisch ausbaute, die „Grundlage des Naturrechts" und das „System der Sittenlehre" tragen die Spuren rascher Arbeit in der äußeren Breite und inneren Unfertigkeit. Bedeutsam aber und lebendig sind beide Schriften als Etappen jener großen Erziehung zur Freiheit, die Fichtes Werk an sich und seinem Volke ist.

Der eigentliche Inbegriff unserer gegenwärtigen Not, das Wesen der Trübe und Unreinheit in unseren politischen und sozialen Zuständen, ist der große innere Mangel unseres Volkes an demokratischer Zucht. Es sind zu wenig Menschen innerlich auf der Höhe der Rechtsidee, zu wenige davon durchdrungen, daß der einzige unbedingte Halt eines Staates die Lebendigkeit und Reinheit dieser sittlichen Kräfte – die innere Macht und Wirklichkeit der Gerechtigkeit über die Seelen und in den Seelen ist. Die Verehrung der Macht schlechthin, einer Macht, die sich selbst

an der Gerechtigkeit nicht zu korrigieren braucht, hat die politischen Anschauungen der letzten Jahrzehnte beherrscht. Die Vorstellung eines Leutnants mit zehn Mann, der die Volksvertretung auseinandersprengt, hat für manche Teile der führenden Schichten etwas Wohlgefälliges gehabt, einen geheimen Reiz sehr zweideutiger sittlicher Herkunft – Gewaltverehrung ist immer sklavisch, selbst wo sie sich vom Herrenbewußtsein ableitet. Die Gegenseite ist die Skrupellosigkeit des Terrors von unten. Wie kann die Gerechtigkeit in den dumpfen Seelen wohnen, wenn sogar die Helleren sie nicht kennen wollen? Die demokratische Zucht hat in unserem Volke keine großen, breiten Träger gehabt. In den Volksmassen hat die Begehrlichkeit, die zur Triebkraft politischer Organisation gemacht wurde, sie überrannt. Bei der geistigen Führung hat man nicht beizeiten die ungeheuren Gefahren gesehen, die der Machtgedanke als Grundlage eines Staates hat, in dem durch die technische Organisation der Wirtschaft die tatsächliche Macht in ganz anderem Grade an die Massen übergegangen ist. Nachdem das geschehen ist, gibt es keinen Halt, als die „Bürgertugend" des einzelnen, die Bindung von innen her. Das klingt manchen „ideologisch" und ist doch so realpolitisch wie nur denkbar.

In die große Lücke, die hier klafft, die Leere und Ohnmacht an der entscheidenden Stelle der aufbauenden Kräfte, können die Führer von ehemals treten, die um die Idee der gerechten Freiheit, der freien Gerechtigkeit gerungen und gewußt haben, daß ein Staat nicht auf Roß und Reisigen, sondern auf der Lebendigkeit und Wirksamkeit dieser Idee ruht. Darum ist Fichtes Arbeit uns heute wieder frucht-

bar – wir schauen und fühlen uns bei ihr einem heiligen Ernst der Idee gegenüber, der zum Unglück heute bei uns matt, lahm, lau und schwächlich ist.

Die „Grundlage des Naturrechts" entwickelt den Rechtsgedanken aus dem Kern Fichteſcher Philoſophie: der Idee des Ich, der ſich ſelbſt beſtimmenden, ſich ſelbſt verantwortlichen Perſönlichkeit. (Fichte ſagt richtiger: Perſon.) Notwendigkeit, Sinn und Weſen des Rechtes beruht in der Tatſache, daß „freie Weſen" miteinander leben müſſen, d. h. daß die Ordnung ihrer Gemeinſchaft ihnen allen die ſittliche Freiheit ſchützt. Das übrigens iſt ſchon Eigentum früherer Rechtslehre und Inhalt von Rouſſeaus Vertragstheorie. Die Vertiefung der Formel gewinnt Fichte, indem er hinzufügt, daß dieſer Schutz der Freiheit auch hergeſtellt ſein müſſe durch Freiheit. D. h., daß nicht die Freiheit als ſittliches Weſenselement menſchlicher Gemeinſchaft an einer Stelle verleugnet und ausgeſchaltet werden darf, um an einer anderen hergeſtellt zu werden. „Das Recht iſt das notwendige Verhältnis freier Weſen zueinander als freier."

Fichtes ſittlicher Inſtinkt, der die Verbundenheit des einzelnen mit der Gemeinſchaft ſchon in den Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten ſo tief und lebendig fühlte, führt auch hier über den Formalismus der älteren Naturrechtslehre hinaus. Perſon, Ich, Freiheit, Tat (in einem letzten Sinne alles das gleiche) iſt ſchon gebunden an Gemeinſchaft, durch ſie bedingt, ohne ſie nicht denkbar. Was Schleiermacher weicher, gefühlvoller wußte und ausſprach: daß alles Ich-ſagen ein Du-ſuchen iſt, das iſt Fichte gegenwärtig, indem er die Abhängigkeit von Ich und Gemeinſchaft unterſucht.

Zwei Gedankengänge bauen die Brücke. Fichte durchleuchtet sehr eindringlich die Tatsache, daß jedes Recht ein Verhältnis gegenseitiger Verpflichtung ist, nur durch die Bindung aller Teile bestehend, im Augenblick einseitiger Verletzung aufgehoben, zerstört, zerstoben. Das Recht schwebt über den Menschen als die metaphysische Wirklichkeit ihrer Gemeinschaft, jeden Tag millionenfach bestätigt, jeden Tag millionenfach zerstört, immer wieder verdunkelt, immer wieder neugeboren. Das Recht ist ein Gleichgewichtszustand, ein Ausbalanciertsein der Willen, nicht eine Summe von Sätzen und Inhalten. Wenn einer sich außerhalb dieses Zustandes setzt, fallen alle aus ihm heraus, bis er wiederhergestellt ist. Die Ahnung der hier zum Bewußtsein kommenden von uns erlebten Gesetze unserer Verkettung miteinander ist hier schon bei Fichte lebendig; sie verstärkt sich ihm in der Folge immer mehr. Aber schon in der Grundlage des Naturrechts findet sich das moderne, der Erlebnisweise des neunzehnten Jahrhunderts vorfühlende Gleichnis: des Organismus für das Verhältnis des Bürgers zum Staat. „In dem organischen Körper erhält jeder Teil immerfort das Ganze, und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten; ebenso verhält sich der Bürger zum Staat." „Das Wesen der organisierten Materie besteht darin, daß in ihr kein Teil angetroffen werde, der in sich selbst den Grund seiner Bestimmung habe, und in dem nicht Trieb angetroffen werde, der ein Sein außer ihm, nicht Sein angetroffen werde, das einen Trieb außer ihm voraussetzt." „Gleichwie im Naturprodukt jeder Teil, was er ist, nur in dieser Verbindung sein kann, außer aller organischen Verbindung schlechthin nicht wäre – ebenso

erhält der Mensch nur in der Staatsverbindung einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunkt in der Natur" . . . . Mit dieser Anschauung von der Natur des Verbundenseins ist eine andere gegeben: die der Arbeit als der verbindenden Kraft.

Wenn Freiheit gleichzusetzen ist mit Handeln, mit Tat, so ist im letzten Grunde das höchste durch die Gemeinschaft zu schützende Gut die Möglichkeit des sich selbst bestimmenden Tuns. Immer plastischer gestaltet sich bei Fichte die Anschauung von dem Ich als Wille, als Energie. Und mit ihr wächst die Deutlichkeit des Bewußtseins, daß dieses Tun – nichts anderes – die Gemeinschaft erschafft, erhält und trägt, daß Gemeinschaft in Handeln besteht. Von hier aus tritt die Idee der „Arbeit" in den Mittelpunkt der Staatslehre. Gestaltetes, eingeordnetes, auf die Gesamtheit bezogenes Tun ist Arbeit. Wenn Ich und Tun einander entsprechende Begriffe sind, so gilt das im gleichen Sinne von Bürger und „Arbeit". Der Gemeinschaft gehöre ich an kraft meiner Arbeit. Gemeinschaft ist nichts anderes als das Gefüge der aufeinanderwirkenden Arbeit. Und schon bereitet sich in der Auffassung des Besitzes die spätere soziale Wendung vor, nach der Besitz als ethischer Wert und als Recht nur gilt, sofern er Tätigkeitssphäre ist, die Summe von Dingen, die den Zielen und Formen des Tuns als Mittel dienen. Und darin wird später noch klarer als jetzt die Rechtfertigung des Besitzes gesucht. Toter Besitz ist Unrecht. Schon in der Naturrechtslehre wird diese Auffassung angewendet auf den Boden. Die Gemeine darf keinen unbebauten Boden dulden.

Es ist eines der großartigsten Gedankendramen der

Geistesgeschichte, wie bei Fichte aus dem Liberalismus, der seine inneren Grundlagen durchaus bewahrt, durch reine Vertiefung ein eigenartiger Sozialismus herauswächst.

Fichte ist schon in der ersten systematischen Ausbildung seiner Staatsideen eigentlich Sozialist geworden. Fast unbewußt. Indem er nämlich den Staat rein auf sittlichen Grundsätzen aufbaut, überträgt er ihm wirtschaftliche Verantwortungen, die den theoretischen Liberalismus umstoßen müssen. In den Sätzen über das Eigentum ist schon der klare Grundriß des sozialistischen Systems, das Fichte später im „Geschlossenen Handelsstaat" ausgeführt hat. Diese Sätze bauen eine klare und konsequente Gedankenreihe auf: jedem Menschen muß der Staat das Recht gewährleisten, von seiner Arbeit zu leben – die sittliche Formulierung des Eigentumsrechtes. Ein Mensch, der nicht die Möglichkeit hat, von seiner Arbeit zu leben, braucht das Eigentum anderer nicht zu achten. (Ihm ist der Bürgervertrag nicht gehalten, folglich braucht er ihn auch nicht zu halten.) „Jeder besitzt sein Eigentum also nur insofern und auf die Bedingung, daß alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können." „Von dem Augenblick an, da jemand Not leidet, gehört keinem derjenige Teil seines Eigentums mehr an, der als Beitrag erfordert wird, um einen aus der Not zu reißen, sondern er gehört rechtlich dem Notleidenden an." Die Aufgabe, diese Rechtsansprüche zu erfüllen, hat der Staat. Aus ihr erwächst ihm nicht nur die Pflicht, Steuern für Armenunterstützung einzuziehen, sondern eine Pflicht der zweckvollen Ordnung des Wirtschaftslebens. Die staatliche Planwirtschaft hat dafür zu sorgen, daß Bauern (Fichte nennt sie Produzenten), Handwerker und Fabrikanten (Fichte

nennt alle Rohstoffverarbeiter „Künstler") und Händler von ihrer Arbeit leben können. Da diese drei Träger der Volkswirtschaft voneinander abhängig sind – der Verarbeiter von den Rohstoffen, der Händler von Rohstoffen und Fabrikaten –, alle von Lebensmitteln, so muß der Staat dafür sorgen, daß soviel Rohstoffe zur Verfügung stehen, als benötigt werden. Das kann er auf doppelte Art: durch einen auf den Bauern ausgeübten Produktionszwang und staatliche Bewirtschaftung der anorganischen Bodenschätze, und durch Begrenzung der verarbeitenden und handelnden Schicht. Außerdem erfordert die Abhängigkeit der verarbeitenden Bevölkerung von der Rohstoffe liefernden (der eine viel geringere umgekehrte Abhängigkeit entspricht) die Festsetzung von Höchstpreisen. Die nicht ganz bewußte Voraussetzung von dem allen ist, daß eigentlich der Staat, die Gesamtheit, alles Eigentum zu verleihen hat. Das ist bei Fichte kein wirtschaftlicher Ausgangspunkt, sondern eine Konsequenz, die sich beinahe wider Willen einstellt, wenn dem Staat die volle Haftung für die Durchführung des Satzes, daß jeder von seiner Arbeit leben müsse, übertragen wird – nicht dieser Satz als bloße Richtlinie seiner Politik, als erwünschtes Ziel, sondern als unbedingte Pflicht. So kommt Fichte von der Rechtsidee her zur sozialistischen Zwangswirtschaft.

* * *

Noch an einer anderen Stelle berührt das staatsrechtliche Erstlingswerk Fichtes Fragen, die uns heute wieder neu beschäftigen: in seinen Gedanken zur Verfassung.

Das Rätesystem hat das alte Problem vom Verhältnis

der Gesetzgebung zur Staatsgewalt, der Legislative zur Exekutive, wieder neu gestellt. Die revolutionären Arbeiter, denen die Rede von der „Schwatzbude" des Parlaments so geläufig über die Lippen geht und denen in der „Diktatur des Proletariats" ein Organ vorschwebt, in dem Legislative und Exekutive sich wieder vermischen – sie sind sich wenig der Gefährdung des Rechtes in diesem Rückschritt der Entwicklung, wenig der Arbeit demokratischen Geistes bewußt, der seit Jahrhunderten die Formen zum sichersten Schutz von Recht und Freiheit gesucht hat. Fichtes Nachweis von der Notwendigkeit der Trennung von Exekutive und Legislative ist eigenartig und original gegenüber den früheren Naturrechtslehren. Es liest sich wie eine Beschreibung des Schicksals der Sowjetrepublik, wenn Fichte die Gewaltmißbräuche zeigt in einer Gemeinschaft, die über die Verwaltung des Rechtes ihr eigener Richter wäre. „Sie würde, solange die Unsicherheit nicht weit eingerissen wäre, aus Bequemlichkeit oder Parteilichkeit vieles hingehen lassen, und wenn sie (die Unsicherheit) dann nun dadurch sich vergrößert und den meisten fühlbar geworden wäre, so würde sie mit einer ungerechten und leidenschaftlichen Strenge über die durch die bisherige Nachsicht dreist gemachten und dieselbe auch hoffenden Verbrecher herfallen – bis der Schrecken überhand genommen hätte, das Volk wieder einschliefe und der Kreislauf wieder von vorn anginge." Die sich selbst verwaltende Gemeinschaft kann aber in der Frage, wie sie das Recht verwaltet, nicht Richter und Partei in derselben Person sein. Sie kann ferner in einem auftretenden Konflikt der Staatsgewalt mit dem Recht auch nicht Partei sein, denn es gibt keinen Richter über ihr, da sie souverän

ist. Also kann sie nur Richter sein, d. h. sie kann selbst die öffentliche Gewalt nicht ausüben, sondern muß sie übertragen und sich selbst das Recht der Aufsicht und Beurteilung vorbehalten. Fichte nennt dieses Recht: Ephorat, die Volksvertreter: Ephoren.

Er lehnt damit das ab, was er „Demokratie" im eigentlichen Sinne nennt, die Handhabung der Exekutive durch das Volk selbst, also die Despotie von unten — die Diktatur der Masse. Andererseits bekennt er sich zur Volksabstimmung in Fällen, die in der Konstitution festgelegt werden müssen, und die er eingeschränkt wissen will auf den Konflikt zwischen Ephoren und Exekutivgewalt (in der Sprache unserer heutigen Verfassung also: zwischen Volksvertretung und Präsident) — wo ja tatsächlich der Volksentscheid auch bei uns vorgesehen ist. Nach Fichtes Meinung soll in einem solchen Konflikt der vom Volk für schuldig erklärte Teil als Hochverräter behandelt werden.

Die Einführung des Ephorats ist erst möglich bei einem politisch reifen Volk, nicht bei „Barbaren". Die Zahl der Volksvertreter bestimmt die Zweckmäßigkeit. Wie denn überhaupt Fichte — im Rahmen dieses aus der Rechtsidee entwickelten Grundrisses — die Fragen der Staatsform nicht mehr als solche der Rechtslehre, sondern als solche der Politik betrachtet, d. h. die Entscheidung über Monarchie oder Republik, Präsident oder Volksrat gilt ihm nicht als grundsätzliche und unbedingte, sondern als taktische und politische.

* * *

Die Beziehungen der Völker zueinander betrachtet Fichte in dieser Zeit nur als Rechts- und Vertragsverhältnisse —

unhistorisch, unlebendig. Krieg erscheint nur in der Form des Strafgerichts über den vertragsbrüchigen Staat. Es ist charakteristisch für die abstrakte Sphäre, in der Fichte sich bewegt, daß er diese Formel für den Krieg aufstellt, trotzdem im Grunde keiner der ihm geschichtlich naheliegenden Kriege durch sie erklärt oder in seiner Entstehung und seinem Ziel bezeichnet ist. Diese abstrakte Betrachtung setzt fertige Zustände voraus. Die Staaten – einmal entstanden – sind fertige Gebilde, die nur noch ihre Rechtsbeziehungen zu regeln haben. Nur Staaten gegenüber, oder vielmehr Menschenanhäufungen, die noch in keinem Rechtszustande leben, gilt das Recht der Unterjochung –, es wird von Fichte allerdings eingeschränkt durch die Behauptung, es gäbe kaum ein Volk, das sich in diesem Zustand befände, und der Satz wäre mehr wegen der Vollständigkeit der Argumentation als um der Anwendung willen aufgestellt. Immerhin, diesen rechtlos lebenden Völkern gegenüber gibt es für die Staaten Ausdehnungsmöglichkeiten. Sonst aber wird ein fertiger Zustand angenommen, den nur Vertragsbruch stören kann. Vertragsbruch ist Kriegsfall, und Krieg hat als natürlichen Zweck die Vernichtung des bekriegten Staates. Denn wie kann man ihm je wieder trauen? Möglich, daß es zu dieser Vernichtung aus Entkräftung des Rächers nicht kommt, der Zweck aber bleibt bestehen. So ist es Fichte auch selbstverständlich, daß der Krieg mit dem Zweck geführt wird, gegnerisches Gebiet zu annektieren. Besetzung dieses Gebietes kann nur den Sinn der Besitznahme haben; aller Waffengebrauch dient nicht der Tötung als eigentlichem Zweck, sondern der Sicherung der Besitznahme. Vernichtung von Gütern und Hilfsquellen dieses

Gebietes, Ausbeutung, Plünderung ist sinnlos, weil sie sich gegen künftige Untertanen richtet. — — Das alles ziemlich oberflächlich und undurchdacht, mehr thesenhaft, unfertig.

Von der Auffassung des Krieges als Rechtsbruchfolge führt ein gerader und einfacher Gedanke zum Völkerbund und Weltfrieden. Gegen Rechtsbrüche schützt die zweifellos überlegene Macht. Es sollen sich deshalb die Völker zusammenschließen zum gemeinsamen Schutz des Rechts und den Rechtsbruch durch ein im Notfall gemeinsam aufgebrachtes Heer rächen.

Die ganzen Betrachtungen stehen dem Erlebnis, der konkreten Wirklichkeit, dem bluterfüllten Leib der Geschichte unendlich fern. Noch ist Fichte von diesen Tatsachen nicht menschlich, leibhaftig gepackt. Noch stört die Flut der lebendigen Wirklichkeit seine rasch hingeworfenen Zirkel nicht.

Und alles ist Skizze. Mit vielen Lücken und offenen Fragen.

* * *

Es ist zweierlei: Grundsätze aufstellen und das Leben nach ihnen formen, durch sie deuten. In dem ersten Vermögen lebt die Energie des Denkers, in dem zweiten ein anderes: die feine Fühlung für das Wesen lebendiger Beziehungen. Zu dem ersten gehört ethisches Bewußtsein, zu dem zweiten seelische Kultur, Intuition des Gefühls.

Fichte besitzt diese Kultur nicht. Er ist in Gefühlsdingen ein vollkommener Grobian. Und die Gradlinigkeit seiner Prinzipien verschlimmert diesen Mangel. Denn zu der Blindheit des unverfeinerten Menschen für den leisen Wellenschlag des inneren Lebens, zu der psychologischen Blindheit einer sehr primitiven Natur kommt nun der

Hochmut des Denkers, den die Logik des Prinzips noch einmal gegen die Eigengesetzlichkeit des Daseins verblendet.

Es gibt nichts Unzarteres, Verschrobeneres und in seiner schulmeisterlichen Gravität und Überzeugtheit Komischeres, als Fichtes Weisheit über die Ehe, enthalten in Anhängen zum Naturrecht.

Fichte unternimmt es, den Absichten der Natur logisch nachzuspüren, von deren schöpferischem Spiel Goethe ehrfürchtig bekennt: „Ihre Werkstätte ist unzugänglich." Er will genau wissen, was die „einzige Künstlerin" (Goethe) gemeint hat, als sie die beiden Geschlechter schuf. Er fällt in die rationalistische Überheblichkeit zurück, die in den Xenien verspottet wird: „Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch die Stöpsel erfand." Er sagt: „Den Grund, warum die Natur zwei verschiedene Geschlechter absondern mußte . . ., will ich hier nur kurz angeben — — —." „Auch von dieser näheren Bestimmung" — nämlich, warum im Zeugungsakt der Mann aktiv, die Frau passiv sich verhält — „läßt sich der Grund angeben." Schrecklicher Rückfall ins vorkantische metaphysische Experiment, ein Wissenwollen über die Erfahrung hinaus, ein metaphysisches Hineindeuten in die Natur. So entsteht etwas ganz und gar Groteskes.

Der physiologischen Tatsache, daß die Frau im Zeugungsakt der empfangende Teil ist, bemächtigt sich das Prinzip und behauptet nicht nur: der Mann ist hier nur tätig, die Frau nur leidend, sondern schiebt diesem rein körperlichen Verhalten den Fichteschen philosophischen Begriff des Tuns und Leidens unter und schließt weiter, daß es der Natur der Vernunft (die Selbsttätigkeit sei) wider-

spreche, ja die Vernunft gänzlich aufhebe, sich ein „Leiden" als Zweck zu setzen. Somit könne die Frau, ohne die Würde der Vernunft aufzugeben, ihre Geschlechtsbestimmung nicht wollen. Die Natur aber, in deren Plan doch diese Geschlechtsbestimmung liege, gibt ihr statt des Geschlechtstriebes (der bei ihr der Vernunft widerspricht) einen anderen: den Mann zu befriedigen. „Im unverdorbenen Weibe äußert sich kein Geschlechtstrieb und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe, und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen" – d. h. also seinen Geschlechtstrieb. Da sie sich zu ihrem eigenen Geschlecht nicht bekennen kann, so macht sie sich in Freiheit, d. h. durch Liebe zum Mittel für die Zwecke des Mannes und erfüllt auf diesem Umwege an der Natur vorbei ihre Bestimmung „mit Vernunft". Daraus folgt dann weiter, daß ihre Hingabe die volle Unterwerfung unter den Willen des Mannes bedeute, denn wer sich zum Mittel macht, hat auf seine Persönlichkeit verzichtet. „Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuums zu führen; ihr Leben ist ein Teil seines Lebens geworden." Darum auch ist die Frau unbedingt genötigt – sonst könnte sie ja diesen Zustand des Verzichts auf sich selbst nicht ertragen –, den Mann, dem sie sich schenkt, buchstäblich für den herrlichsten von allen zu halten.

Der Mann aber? Er kann sich zu seinem Geschlechtstrieb bekennen, denn dieser sein Trieb ist aktiv, also vernünftig. So sucht er auch das Weib nur aus diesem Trieb heraus (il me faut une femme!), nicht aus Liebe zu diesem einen individuellen Wesen. „Bei ihm" so erklärt Fichtes naiver Doktrinarismus, damit unbewußt seine eigene seelische Unkultur enthüllend, „geht die eigentliche Liebe ohne-

dies der Ehe nicht vorher, sondern wird erst durch sie erzeugt." Wie dies geschieht, beschreibt Fichte in einem glorreichen Abbild der eheherrlichen Würde. „Er, der alles, was im Menschen ist, sich selbst gestehen kann, sonach die ganze Fülle der Menschheit in sich selbst findet, überschaut das ganze Verhältnis, wie das Weib selbst es niemals überschauen kann. Er sieht ein ursprünglich freies Wesen mit Freiheit und unbegrenztem Zutrauen sich ihm unbedingt unterwerfen; sieht, daß sie nicht nur ihr ganzes äußeres Schicksal, sondern auch ihre innere Seelenruhe und ihren sittlichen Charakter, wenn auch nicht das Wesen desselben, doch ihren eignen Glauben daran, von ihm gänzlich abhängig mache: da ja der Glaube des Weibes an sich selbst und an ihre Unschuld und Tugend davon abhängt, daß sie nie aufhören müsse, ihren Mann über alle seines Geschlechtes zu achten und zu lieben.

Wie die sittliche Anlage in der Natur des Weibes sich durch Liebe, so äußert die sittliche Anlage in der Natur des Mannes sich durch Großmut. Er will zuerst Herr sein; wer aber mit Zutrauen ihm sich hingibt, gegen den entkleidet er sich aller seiner Gewalt." –

Dieses merkwürdige Gebäude aus seelischer Inkompetenz, metaphysischer Überheblichkeit und Philisterei gehört gleichwohl innerlichst zum Bilde Fichtes. Es zeigt, wie wenig seine unverfeinerte Natur seinem mächtigen Geist zu geben hatte und wie schwer ihr grober Stoff die Einwirkungen seiner bildenden Kraft annahm.

Der Atheismusstreit.

Der erste Ring von Fichtes Werk rundet sich mit den großen systematischen Schriften der Jenaer Zeit doch noch

nicht ganz. Es fehlt das System der Religionsphilosophie, denn die „Kritik der Offenbarung" war noch nicht auf dem Boden der Wissenschaftslehre erwachsen, war nur eine Studie nach Kant. Die eigentliche Vollendung von Fichtes Lehre aber mußte doch die Erleuchtung der tragenden Mitte des Seins, mußte Gottverkündung sein.

Statt des abschließenden Werkes entsteht aus äußerem zufälligen Anlaß die Schrift, die Fichte in den „Atheismusstreit" hineinzieht. Redaktionelle Ergänzung eines Mitarbeiters, für den Fichte als Herausgeber des „Philosophischen Journals" nicht die ganze Mitverantwortung übernehmen wollte: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung." Von Gottes Gnaden Friedrich August, Kurfürst usw., ließ die Nummer des Philosophischen Journals wegen der „darin enthaltenen atheistischen Äußerungen" konfiszieren und sprach den „Würdigen, Hochgelahrten, Lieben, Andächtigen und Getreuen" der Universitäten Leipzig und Wittenberg mit landesherrlichem Nachdruck die Erwartung aus, daß von ihnen „vernünftiger Glaube an Gott und lebendige Überzeugung von der Wahrheit des Christentums überall gegründet, verbreitet und befestiget werde".

Der Atheismusstreit Fichtes ist buchstäblich ein Kampf gegen die Dummheit. Es war ihm unmöglich, sich für die schwachen Gehirne der geängsteten Regierungen elementar genug auszudrücken — oder auch, die engen Seelen den weiten Räumen seiner Gottesidee zu öffnen. Er konnte seine Schritte nicht so klein machen, daß die trippelnden Perücken mitkamen.

Was hatte er denn gesagt?

Er hatte das inbrünstige, unerschütterliche Bekenntnis seines unzerstörbaren Glaubens an die Wirklichkeit der übersinnlichen Welt abgelegt. Kein Räsonnement rührt an diese Gewißheit, denn sie zerstören — meine Freiheit bezweifeln — hieße mich selbst zerstören. „Hier liegt dasjenige, was dem ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet." Unerklärbar — d. h. in einem anderen Sinne gewiß, als durch die Beweise des Denkens —, aber unvergänglich ist meinem irdischen Sein der Boden einer göttlichen Ordnung unterbreitet, durch die meine Freiheit (ich als Ursache meiner Handlungen) möglich ist. Bricht dieser Boden, so stürzt mein Dasein zusammen. „Diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen." „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen." Alles, was wir darüber hinaus von Gott aussagen, etwa die Idee eines Wesens, das nach Analogie menschlicher Verursachung diese Ordnung „gemacht" hat, bindet ein Unfaßbares in die Fesseln menschlicher Begriffe, führt aus der Erlebnissphäre hinaus, in der uns Gott gewiß ist. Der wahre Gottesglaube ist das gläubige, starke Ergreifen der eigenen Freiheit, die Hingabe an das Sollen, das die Herrschaft des Ewigen im Zeitlichen von uns, durch uns verlangt. Der wahre Atheismus aber ist die Untreue an der moralischen Weltordnung, die das Handeln nicht nach der inneren Forderung richtet, sondern nach den äußeren Folgen abwägt und damit das eigene Sein aus dem heiligen Bezirk des Göttlichen in die Knechtschaft des Irdischen hinüberträgt. — — —.

Es ist für die gottverlassene Beschränktheit von Fichtes Widersachern bezeichnend, daß sie gerade diese Kennzeichnung des eigentlichen Atheismus (nämlich ihres eigenen) mit frommem Abscheu als „atheistisch" aufführen.

Was Fichte zur Veranlassung nimmt, in seiner öffentlichen Verteidigungsschrift („Appellation an das Publikum, eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert") diesen wahren Atheismus in einer prachtvollen Offensive zu enthüllen. Diese frommen Genüßlinge, die sich einen Gott geschaffen haben, der sie selig machen soll, ihre Begierden erfüllt, ihnen ein endliches Glück austeilt, an den sie ihre jämmerlich menschlichen Wünsche hintragen — die legen mit jedem ihrer bettelhaften Gebete und mit jeder ihrer verunreinigten Lobpreisungen „ihre radikale Blindheit über geistliche Dinge, ihre gänzliche Entfremdung von dem Leben, das aus Gott ist, völlig an den Tag." „Ein solcher Gott ist ganz eigentlich der Fürst der Welt, der schon längst durch den Mund der Wahrheit, welchem sie die Worte verdrehen, gerichtet und verurteilt ist. Ihr Dienst ist Dienst dieses Fürsten. Sie sind die wahren Atheisten, sie sind gänzlich ohne Gott und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen. Daß ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dies ist, was sie Atheismus nennen, das ist's, dem sie Verfolgung geschworen haben."

Daß Fichte von einer solchen inneren Position nicht weichen konnte, daß er ein unbedingtes Märtyrertum von sich fordern mußte, ist selbstverständlich. An die Schützerstaaten der Jenaer Universität war der kursächsische Konfiskationserlaß ergangen mit der nachdrücklichen Aufforderung,

den gottvergessenen Professor Fichte zu „bestrafen", widrigenfalls man die geliebten Lämmer der kursächsischen Herde dem Jenaer Höllenrachen mit landesherrlicher Autoritätsanwendung fernhalten würde. Der gewundene Weg, auf dem eine Fichte wohlgesinnte, gleichwohl aber durch diese Drohung sehr bedrückte Weimarer Regierung sich zwischen Wahrung der Lehrfreiheit und Begütigung Dresdens durchzuschieben versuchte, war für Fichte, teils aus unbeugsamer wissenschaftlicher und demokratischer Würde, teils aus vollkommener Ungeschicktheit in weltlichen Dingen, unmöglich. So kommt es zur Trennung. Weimar läßt Fichte gehen, indem ein von ihm bedingungsweise in Aussicht gestelltes Entlassungsgesuch eilfertig angenommen wird. Preußen hatte auf den frommen Alarm, den Kursachsen auch in seine Grenzen trug, gelassen geantwortet, daß Gott selbst den Glauben an Ihn über alle Räsonnements hinaus fest gegründet habe. Jetzt erklärt sich der König bereit, Fichte in Berlin aufzunehmen: „Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen, mir tut das nichts."

* * *

So hatte der klassische Olymp des geistigen Deutschland Fichte ausgestoßen. Prometheus? Hephästos? Das Lächeln, das zwischen den Zeilen des Goethe-Schillerschen Briefwechsels den Namen Fichtes umspielt, gilt dem anmutlosen, geistigen Schwerarbeiter, dessen prometheischen Zug eigentümlicherweise Goethe immer noch eher zu empfinden scheint als Schiller: er rät dem Freunde, die von Fichte angeknüpfte

Beziehung – über die Schiller etwas nachlässig vornehmtuerisch berichtet – doch zu pflegen. Freundschaft mit ihm sei unmöglich, aber es sei „interessant", ihn in der Nähe zu haben, und man solle die Gelegenheit nützen. Goethe hat die Fichteschen Schriften nur angelesen. Er fing einmal im „Naturrecht" in der Mitte an und bekennt seine Unfähigkeit, in dem, was Fichte als absolute Sätze anzuerkennen fordert, etwas anderes zu sehen als eine individuell begrenzte Erkenntnis. Dem naiven Draufgängertum, mit dem Fichte absolute Sätze prägt, sieht seine für das Unermeßliche und Dämonische der Welt unendlich fühlsame Seele lächelnd zu. „Die Existenz, durch die Vernunft dividiert, geht nie rein auf" – und Fichte suchte die reine Lösung, glaubte an sie und fühlte oft genug den Rest gar nicht. Schiller, gerade in den Jahren doch mitten in seinen philosophischen Studien, hätte Fichte eher würdigen sollen. Aber – wenn man das nicht mißverstehen will! – Schiller war für die menschlichen und philosophischen Maße Fichtes zu bürgerlich ausgeglichen. Seine auf den Ausgleich gestellte Natur (siehe die Briefe über die ästethische Erziehung) hatte keine Fühlung für die Großartigkeit der philosophischen Problemstellung und die Monumentalität des Aufrisses. Fichte ist als Denker gotisch – nicht klassisch. Er ist als Mensch preußisch, nicht südwestlich, aus dem Stromkreis der Oder, nicht des Mains und der Donau. Er ist unkünstlerisch bis in die Knochen.

Seine demokratische Gesinnung ist anders, unbequemer, prinzipieller als die Schillers und Goethes. Die beiden sind auch Demokraten. Goethe hat von sich gesagt, er sei es mehr gewesen als Schiller. Aber ihr demokratisches Bewußtsein ist mehr das naturgewachsene Volksgefühl des Südwestens.

Fichtes demokratischer Glaube ist in ostelbischer Luft erstarkt; alle Stacheln von den Geißelhieben der Knechtschaft sitzen darin. Goethe und Schiller bewegten sich in der höfischen Welt wie in ihrem Element. Warum nicht? Fichte hat nie die prometheische Frontstellung gegen die Olympier aufgegeben. Was die diplomatische Lösung des Atheismusstreits zumeist unmöglich machte, ist seine demokratische Stellungnahme zum Hof. „Ich glaubte, es sei von unüberseh bar wichtigen Folgen, daß die Höfe zu einem reinen Rechtsurteile genötigt würden. — Fiele dieses reine Urteil für mich aus, so habe die Wahrheit einen wichtigen, dem großen Haufen imponierenden Sieg erfochten. Fiele es gegen mich aus, so wüßten von nun alle freien Denker, wie sie mit den gegenwärtigen Regierungen daran wären und was sie von denselben zu erwarten hätten."

III. Der zweite Ring

Übergang.

„Die Bestimmung des Menschen" – die erste Schrift, die Fichte in Berlin herausgab (Herbst 1799) – steht bedeutungsvoll am Eingang einer neuen Lebensperiode. Einer der Versuche, die gewonnene Erkenntnis noch einmal wieder denkbar einfach und klar auszusprechen wie der spätere „Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie" (1801), dessen Eindringlichkeit Fichte selbst mit dem Untertitel bekennt: „ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen".

Auch die Schrift über die „Bestimmung des Menschen" will zwingend sein, lückenlos in der Beweisführung, unentrinnbar im pädagogischen Griff, der den Leser packt und festhält – – zwingend aber nicht nur durch Logik, sondern durch die Glut des eigenen Glaubens. Indem aber Fichte die Leser durch „Zweifel", „Wissen" und „Glaube" seinen eigenen Erlösungsweg noch einmal führt, wird das Buch trotz seiner pädagogischen Einstellung ein Bekenntnisbuch. Wir sehen nach der Unruhe des Atheismusstreits die eigene Überzeugung sich in klaren, reinen Formen kristallisieren. Und indem wiederum das geschieht, wächst Fichte auf eine wunderbare, fast ungewollte, aber innerlich notwendige Weise in eine neue geistige Welt hinein.

Der dritte Abschnitt der Schrift – „Glaube" – bildet das Erlebnis einer religiösen Offenbarung ab, die den großen Übergang in Fichtes Entwicklung bezeichnet. Von jetzt ab

steht er in der religiösen Sphäre, in der die Starre seines Lebens, von göttlichem Geiste berührt, sich zu neuer Bewegung und neuem Gefühl löste.

Was ist ihm geschehen?

Die beiden ersten Teile der Schrift über die Bestimmung des Menschen sind Rechenschaft über seinen Weg vom spinozistischen Determinismus zur Kantschen Kritik. Eine weitläufige, etwas pedantische Einführung in die Natur unseres Wissens, unsere Abhängigkeit von der Erfahrung, die Undenkbarkeit von „Gegenständen" der Erkenntnis, das Wesen der „Raum"erfassung und verbunden damit der Kantischen im voraus gegebenen Anschauungselemente. Wir sehen dies alles noch einmal gewiß werden. Und dann den Menschen, den der Geist im geduldigen Lehrgespräch zu diesem Standpunkt geleitet hat, von seinem Führer verlassen dastehen. Er weiß nun, daß alles Wissen nur Bild der Realität ist. Sein naiver Irrtum ist zerstört: eine armselige Abfindung mit dem ewigen Schein, während er doch danach lechzt, das Sein zu umfangen.

Der Geist, der ihm nicht weiter helfen kann, entschwindet mit einer letzten Offenbarung: „Du hast ein Organ, die Wirklichkeit zu ergreifen. Belebe es nur und erwärme es; und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen."

Der Glaube.

Der auf sich angewiesene Mensch ergreift seine Bestimmung: Tun, d. h. Freiheit. Ergreift sie — d. h. glaubt sie, nicht weil ein Wissen sie ihm beweisen kann, sondern weil sie zusammenfällt mit seinem Leben schlechthin. Er kann sich selbst weder ins Leben räsonieren, noch aus dem Leben räsonieren. Dieser Glaube ist ein Seinsbewußtsein von

unmittelbarerer, lebendigerer Art als Wissen. Gewisser, sozusagen Bewußtsein erster Ordnung, erster Zone.

Tätigkeit als Bestimmung, Freiheit, Glaube, Gewissen — bis dahin verharrt Fichte in den Bahnen, die er in Jena innegehalten hat. Aber an dieser Stelle springt einer der ehernen Reifen, der den schweren, starken Menschen in die Idee der „unendlichen Tätigkeit" bannte. Sein Auge öffnet sich dem, was diese Tätigkeit erschafft und aufbaut. Denn aus ihrem unendlichen Ablauf muß ja ein Bleibendes sich absondern: ein Werk muß sich bilden aus dem Miteinander der ewigen Energien, die in jedem einzelnen Menschen Ziel auf Ziel hervortreiben, dem Innen des individuellen Glaubens muß das Außen eines geistigen Kosmos entsprechen. Gott ist nur erlebbar als sittliche Forderung, einbeschlossen in das Ichbewußtsein — das hatte Fichte im Atheismusstreit vertreten. Jetzt öffnet sich ihm die Schau auf „das Reich Gottes" — aus goldener Dämmerung tauchen Umrisse einer Herrlichkeit auf, die dem strengen, tapferen Pilger das Herz erzittern läßt.

Es gibt philosophische Fortschritte, die aus der bloßen Fortbewegung des Denkens entstehen. Es gibt andere, die nur aus vollmenschlichem Erlebnis kommen, die sich in der Seele vollziehen. Fichtes mächtige, eigensüchtige Natur erlöst sich zu Ruhe und Seligkeit, schließt sich an ein „Ganzes". Ein religiöses Geschehen, auf dessen Geheimnis der Engelchor des „Faust" hindeutet:

Wenn starke Geisteskraft
Die Elemente
An sich herangerafft,
Kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur

Der innigen beiden;
Die ewige Liebe nur
Vermag's zu scheiden.

Die ewige Liebe.

Für Fichte war dies Wort bisher lichtlos und stumm. Jetzt beginnt es zu erstrahlen.

Hinschauend auf das Werk, das in unserer Bestimmung zum Tun schon drängend lebt, stellt Fichte zuerst das Bild der „besseren Welt" vor sich hin, an dem der tätige Geist wirkt. Die zu harmonischem Rhythmus gebändigte Natur. Die vom sittlichen Genius geschaffene Gesellschaft und ihre Lebensordnung. Seltsam, wie in dieser Schau auch der Natur ein Vollendungsziel, ein Vollkommenheitsideal gesetzt wird, zu dem ihre Bewegung hinleitet. Wertbetont in ihren Stufen nach einem aus der Geisteswelt abgeleiteten ethischen Maßstab. „Die Natur muß allmählich in die Lage eintreten, daß sich auf ihren gleichmäßigen Schritt sicher rechnen und zählen lasse, und daß ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältnis mit der Macht halte, die bestimmt ist, sie zu beherrschen, — mit der menschlichen." Dies aber nicht nur, indem der Mensch durch seine Wirkung auf die Natur ein neues lebendiges Prinzip in ihr Werden einsetzt, indem in der Naturwissenschaft „eine neue Natur im Begriff sich bildet und an die lebendige und tätige eng sich anschmiegt", sondern aus der Richtung des „eigenen gesetzmäßig fortschreitenden, belebenden und zweckmäßigen Ganges" der Natur selbst. Das Ziel: „Es soll allmählich keines größeren Aufwandes an mechanischer Arbeit bedürfen, als ihrer der menschliche Körper bedarf zu seiner Entwicklung, Ausbildung und Gesundheit, und diese Arbeit soll aufhören,

Last zu sein; – denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt."

In diese Herstellung einer Harmonie zwischen Mensch und Natur verflicht sich die Harmonisierung der Gesellschaft. Noch herrscht Gewalt und Ungerechtigkeit unter den Menschen. „Kleinere Verbindungen freuen sich laut der Unwissenheit, der Torheit, des Lasters und des Elendes, in welche die größeren Haufen ihrer Mitbrüder versunken sind, machen es sich laut zum angelegensten Zwecke, sie darin zu erhalten und sie tiefer hineinzustürzen, damit sie dieselben ewig zu Sklaven behalten; – und jeden zu verderben, der es wagen sollte, sie zu erleuchten und zu verbessern." Über diesem traurigen Chaos erhebt sich die Bestimmung des Menschengeschlechts: „sich zu einem einigen, in allen seinen Teilen durchgängig mit sich selbst bekannten und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen". Den Weg dahin glaubt Fichte durch eine soziale Katastrophe hindurchführen zu sehen. Marxistisches klingt hier in eigenartiger Prophetie an. Die herrschenden Stände werden, „durch ihre Unersättlichkeit getrieben, ihre Vorrechte von Geschlecht zu Geschlecht erweitern und nimmer sagen: Hier ist's genug; bis endlich die Unterdrückung das höchste Maß erreicht hat und völlig unerträglich geworden ist, und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten werden, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Mut nicht geben konnte. Sie werden dann nicht länger irgendeinen unter sich dulden, der sich nicht begnügt, allen gleich zu sein und zu bleiben". Dann wird der vollkommene Staat entstehen – „der einige, wahre Staat, diese feste Begründung des inneren Friedens", in dem Selbstsucht

und Ungerechtigkeit verschwinden, weil niemand sich damit nützen kann. Sie sind durch die politische Weisheit der Verfassung zwecklos geworden. Krieg wird dann nicht mehr sein – weil in einem Staat, in dem alle gleich sind, die Beute nicht wenigen gehören, sondern auf alle verteilt werden müßte; dieser Anteil aber würde dem einzelnen die Mühe des Krieges nicht lohnen.

Alte, eingewurzelte Sehnsucht der Unterdrückten malt dieses Bild – der Proletariersohn Fichte hebt es aus seiner Seele und kettet es unverbrüchlich an seinen Glauben: „es soll, es muß wirklich werden", „es ist erreichbar im Leben und durch das Leben, denn die Vernunft gebietet mir zu leben; es ist erreichbar, denn – ich bin".

Dem Denker aber, dem religiösen Menschen, ist auch diese Vervollkommnung der Erde nicht Letztes. Hinter dem Sinn, den diese Vollendung dem Leben gibt, öffnet sich eine neue Frage. Und aus ihr erst enthüllt sich die höhere Schau, in der Wesen und Ziel des Lebens in voller Klarheit dasteht.

* * *

Eine Frage erhebt sich hinter dem Bilde der vollkommenen Menschheit, wenn ich es als Sinn und Bestimmung meines irdischen Lebens denke. Die Fortschritte zu diesem Ziel hin vollziehen sich nicht nur durch die sittliche Tat – Gutes und Böses, Zufall und Plan verketten sich in dem Aufstieg der Menschheit. Auf die Wirkung hin angesehen, kann hier Gutes folgelos verschlungen werden, Böses aber Anstoß segensvoller Entwicklung sein. Das Geflecht der äußeren Vorgänge, die tatsächliche Geschichte der Menschheit zeigt

nicht das reine Gefüge der Wirkung von Gutem aus Gutem. Wenn es auf die Vollendung des äußeren Lebens allein ankäme: wozu ist dann die Freiheit? Das Ziel würde besser erreicht durch die Einordnung auch des menschlichen Willens in eine mechanisch abrollende Ursachenreihe. Oder aber: es wird erreicht zum Teil ohne und gegen unser Sollen. Unsere Freiheit, unser Sollen also weist auf eine in der irdischen Vollendung nicht aufgehende Bestimmung hin. Zwei Bewegungen, zwei Reichen, zwei Stromkreisen gehört der Wille an — in der irdischen Welt erzeugt er die Tat, erstes Glied einer materiellen Kette, die das ganze System der Materie durchfließt —, in der ewigen Welt erzeugt er eine Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft. „Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe jetzt schon in ihr, weit wahrer als in der irdischen; schon jetzt ist sie mein einziger fester Standpunkt, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf." . . . „Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst werden. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig; sie kann in keinem Punkte des endlichen Daseins gegenwärtiger sein als in dem andern; nach einem Dasein von Myriaden Lebenslängen nicht gegenwärtiger sein als

in diesem Augenblicke. Andere Bestimmungen meiner sinnlichen Existenz sind zukünftig; aber diese sind ebensowenig das wahre Leben, als die gegenwärtige Bestimmung es ist. Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit und streife das Leben im Staube und alle andern sinnlichen Leben, die mir noch bevorstehen können, ab und versetze mich hoch über sie. Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seins und meiner Erscheinungen und habe von nun an, unbedingt durch etwas außer mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille, den ich selbst, und kein Fremder, in die Ordnung jener Welt füge, ist diese Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit."

In diesem Glauben enthüllt sich aus dem Bewußtsein der sittlichen Persönlichkeit die Schau eines geistigen Reiches, in dem der reine Wille des einzelnen in den goldenen Zirkel des „Einen, das da ist", umfaßt wird – ein Sonnensystem, von einer Kraft durchwaltet. „Umfangend" umfangen": durch die Stimme des Gewissens neigt die geistige Welt sich zum Menschen herab, ihn umfassend als eins ihrer Glieder. Durch den freien Gehorsam an den ihn und alle durchwaltenden unendlichen Willen erhebt er sich in die geistige Welt, ergreift sie, wirkt in ihr.

In diesem „Einen, das da ist", ruht zugleich alle Gemeinschaft irdischer Wesen. Als Ich und Du sind wir einander unüberbrückbar fern. Der Ring der Persönlichkeit ist absolut geschlossen. Wir wissen voneinander sub specie unserer gemeinschaftlichen geistigen Quelle. In ihr erkennen wir einander und wirken wir aufeinander.

So steigt Gott empor als Quell, Vater, Träger unseres Lebens. Unsere Ewigkeit ist Sein in ihm, unsere Freiheit

ist sein Licht in uns, „alles unser Leben ist sein Leben. Wir sind in seiner Hand und bleiben in derselben, und niemand kann uns daraus reißen. Wir sind ewig, weil Er es ist."

Und der Mann, der, von dieser Erkenntnis überwunden, „ruhig und selig" wurde, schreitet mit ihr aus der Welt des Denkers in die religiöse Sphäre hinüber. Denn er erfaßt seine Freiheit nun nicht mehr rein als logische Notwendigkeit, er fühlt sie als Sonne, Wärme, strömende Bewegung. Wie ein Blinder, der die Funktion des Sehens erst nur denkend begreift, nun sieht, Sonne weiß, Licht und Farbe weiß. Die Welt ist Leben geworden.

„Die tote, lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt und woget und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und Tat — vom ursprünglichen Leben, von deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit. — Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist mir verwandt, es ist alles belebt und beseelt und blickt aus hellen Geisteraugen mich an, und redet mit Geistertönen an mein Herz. Auf das mannigfaltigste zerteilt und getrennt, schaue in allen Gestalten außer mir ich selbst mich wieder und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Tautropfen mannigfaltig gebrochen sich selbst entgegenglänzt."

Reichtum in Gott.

Die Fülle seines Gotterlebens schüttet Fichte aus in der „Anweisung zum seligen Leben" (1806). Zeitlich durch fünf Jahre von der „Bestimmung des Menschen" getrennt

– Jahre, in denen Fichte seine Politik und Geschichtsphilosophie ausbaute – ist diese Anweisung gleichwohl unmittelbar an die erste Berliner Arbeit geknüpft: ihre Vollendung. Vollendung auch seiner Religion, die hier ihren umfassendsten Ausdruck bekommt.

Die „Anweisung" ist in elf mündlichen Reden gegeben. Berliner Gesellschaft – Männer und Frauen – haben sie gehört. Fichte war „Mode", als er sie hielt. Verstanden hat ihn bestimmt nur ein kleinster Teil – ganz vielleicht kaum einer. Denn die Anweisung, so einfach, großartig und menschlich ihre Wahrheit ist, bewegt sich in einer höchst verzwickten Gedankenführung, wenigstens in den ersten Vorlesungen. Bis zum Schluß sie sich zu einer starken, tiefbewegten Verkündung erhebt, die alle lebendigen Herzen erfassen muß.

Fichte hatte in seiner Berliner Zeit, des Ringens mit den Mißverständnissen träger und gedankenloser oder übelwollender Leser müde, die schriftliche Darstellung seiner Lehre aufgegeben. Er war überzeugt, daß die Leute ihn doch nicht ordentlich lesen würden. So wollte er sie nur von Angesicht zu Angesicht fassen. Auch in der Rede ist er Kämpfer, hat seinem Hörer gegenüber ein bis zur Feindseligkeit gesteigertes Gefühl der Widerstände, die er nehmen muß. Vor allem die schreckliche Energielosigkeit der Leute reizt ihn maßlos. Seine ungebrochene volkhafte Kraft und Frische rüttelt stürmisch an ihrer „geistigen Nichtexistenz". Da hocken sie vor ihm, die noch die lebendigsten sind, halten nichts für wahr und nichts für falsch, lieben nichts und hassen nichts; ihr Geist ist nicht bei ihrem Leben, ist spazieren gegangen oder schläft wie Baal in der schönen alttestamentlichen Ge-

schichte. Ihnen fehlt das, was Fichte den „Affekt des Seins" nennt.

Man hat Fichtes Religion als „Mystik" bezeichnet. Das ist, selbst bei weitgehender Anwendbarkeit dieses nicht sehr scharf umrissenen Begriffs — irreführend. Man geht dabei vorüber an der Tatsache, das Fichte als das Element des wahrhaftigen Lebens den Gedanken erfaßt und daß er seine Religion von aller Mystik überdies dadurch unterschieden wissen will, daß sie das Leben im Gebiet des Handelns festhält. So lehnt er selbst ausdrücklich die ab, die sagen: Das ist Mystik — statt, „wie sie sollten, zu sagen: Das ist Religion".

Die Größe und Ganzheit von Fichtes Religion liegt eben darin, daß sie Gedanken, Gefühl und Tat in einer ganz einzigen Art verschmilzt.

Nicht Vorbild und Führer, sondern Bestätigung und Mittler der Weitergabe an seine Hörer ist ihm dabei das Johannesevangelium — er behauptet von sich, daß er die dort verkündete Lehre zum erstenmal wissenschaftlich klar und systematisch konsequent abzuleiten vermöge — und zugleich grüßt er über die Jahrhunderte hin von Geist zu Geist Plato.

Welcher Schritt führt aus der Philosophie zur Religion?

Die Philosophie erreichte ihre Grenze in der Erkenntnis, daß alles, was uns als Dasein erscheint — „die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber — gar nicht wahrhaftig und an sich da ist: sondern es ist nur da als Bewußtes und Gedachtes, und durchaus auf keine andere Weise". Ein überphilosophischer Akt aber ist das Innewerden der Tatsache, daß das Wissen selbst Leben, das Da-Sein des Seins

ist; das Innewerden der Tatsache, daß alles Lebendige nur durch das Dasein Gottes in ihm im Dasein gehalten ist, das Wissen des Wissens um sein eigenes göttliches Wesen. Dies Bewußtsein – mehr als Erkenntnis, mehr als Gefühl, eine höhere Einheit von beidem – ist Glaube, ist Religion.

Ein solches Innewerden, wiederum vom Denken erfaßt und erhellt, enthüllt uns die Schau der ersten Sätze des Johannesevangeliums: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Durch dasselbe sind alle Dinge gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, das gemacht ist." In Fichtes Sprache lauten diese Sätze: „Ebenso ursprünglich als Gottes inneres Sein ist sein Dasein, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich, und ist selber ganz gleich dem ersten: und dieses göttliche Dasein ist in seiner eigenen Materie notwendig Wissen: und in diesem Wissen allein ist eine Welt und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden – – In ihm, diesem unmittelbaren göttlichen Dasein, war das Leben, der tiefste Grund alles lebendigen, substantiellen, ewig aber dem Blicke verborgen bleibenden Daseins; und dieses Leben ward im wirklichen Menschen Licht, bewußte Reflexion; und dieses eine ewige Urlicht schien ewig fort in den Finsternissen der niederen und unklaren Grade des geistigen Lebens, trug dieselben, unerblickt, und erhielt sie im Dasein, ohne daß die Finsternisse es begriffen.

„Trug dieselben, unerblickt" – – Fichte unterscheidet fünf Formen oder Stufen der Gottesschau, der Selbstentfaltung des wahren Lebens zu höchster Klarheit. Er beschreibt, indem er sie schildert, zugleich ein Stück seines eigenen Seelenweges.

Der ersten Ansicht freilich hat er sich enthoben, als er zu denken begann: es ist die des naiven Menschen, dem das Zeugnis der Sinne das wahre Sein zu vermitteln scheint, die meinen, das Leben endige mit dem, was sich sehen, hören und schmecken läßt.

Eine zweite Ansicht – es war die Fichtes selbst in der ersten Periode seines Lebens – sucht das wahrhaft Seiende in dem Sittengesetz. Um dieses Sittengesetzes willen ist die Menschheit, als sein Material die Sinnenwelt da. Wer den Jenaer Fichte kennt, dem werden gleich eigene Gedankengänge Fichtes einfallen, die eben dieses behaupten. „Auch wir für unsere Person" – so erzählt denn auch Fichte, nicht ohne einen Unterton von bedauerndem Gestehen – „haben diese Weltansicht, niemals zwar als die höchste, aber als den eine Rechtslehre und eine Sittenlehre begründenden Standpunkt in unserer Bearbeitung dieser beiden Disziplinen angegeben, durchgeführt und, wie wir uns bewußt sind, nicht ohne Energie ausgesprochen".

Fichte hat recht, wenn er behauptet, daß diese Ansicht – die Kants in der „Kritik der praktischen Vernunft" – für ihn nicht die höchste gewesen sei. Denn wo auch immer Fichte das Bewußtsein der übersinnlichen Welt in das Gewissen verlegt, und das Gewissen als die Stelle bezeichnet hat, an der das wahre Sein in das irdische Leben eintritt, wies seine Auffassung der Sittlichkeit über Kant hinaus, dem das Sittengesetz ein ordnendes, aber kein schöpferisches Prinzip war. In ihm war immer schon Ahnung der dritten Weltansicht, die er beschreibt: daß nicht ein Gesetz, eine bloße Geordnetheit der Handlungen letzte Wirklichkeit ist, sondern „das Heilige, Gute und Schöne". Fichte, der sonst in der

Entwicklung seiner Gedanken wenig Bezug nimmt auf Vorgänger, nennt hier den Namen Platos. Und die unvergängliche, strahlende Verkündung des Guten (Staat, 6. Buch) in dem Gleichnis von der Sonne, die Sehendes und Sichtbares verbindet im Element des Lichtes – taucht auf. Das Sittengesetz, sofern es die Beziehungen der Menschen zueinander unter dem Prinzip der Gerechtigkeit ordnet (im Sinne von Kants kategorischem Imperativ), ist nach dieser Ansicht nur Mittel, um den Menschen zur Erfüllung ihrer Bestimmung (nämlich von diesem Seienden ganz durchflutet zu werden) die innere und äußere Ruhe zu geben.

Plato rührt in seinem Gleichnis – indem er von dem Licht auf einen Urquell geleitet wird, dem es entströmt – schon an die vierte Weltansicht, die Fichte beschreibt: die im eigentlichsten Sinne religiöse. Sie fügt dem „Idealismus" der dritten Stufe, dem Glauben an ein die Welt durchwaltendes einheitliches Geistesleben, noch die Gewißheit hinzu, daß dies „Gute, Schöne und Heilige" nicht Ausgeburt subjektiven Bewußtseins, sondern *Gottes Leben in uns sei*. – „In dem, was der heilige Mensch tut, lebt und liebt, erscheint Gott in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben."

* * *

Ist der von Fichte hier eingeführte, ihm fortan eigentümliche Begriff der „Liebe" dem Eros Platos verwandt? Fichte braucht das Wort „Liebe" in der „Anweisung zum seligen Leben" sehr viel und gibt ihm in verschiedenen Zusammenhängen verschiedene Deutungen. Zum Schluß aber sammelt er die Strahlen dieses Begriffs in einem leuchtenden

Kern, der mehr und mehr in die Mitte seines Gedankenkreises rückt und da verschmilzt mit dem andern: Seligkeit.

Um zwei Deutungen bewegt sich der Gebrauch des Wortes Liebe. Die eine gibt Fichte in dem Satz: *Liebe ist der Affekt des Seins.* Die andere steht im Zusammenhang der Klarstellung über die Art, wie göttliches Sein uns bewußt wird: in der unaustilgbaren Form unserer Reflexion spaltet sich das Eine göttliche Sein, wie das Licht in die Farben, in die Unendlichkeit der Bilder der wirklichen Welt. So geschieht es, daß wir es immer haben und nicht haben, ergreifen und entfliehen sehen, das Ewige Eine wird unser im Flüchtigen, vielgestaltig Zerstückten, es ist immer zugleich in uns und außer uns. *Aus der Spannung zwischen Erscheinungsform und Wesen des göttlichen Seins erwächst Liebe*, sie ist sehnsüchtige Empfindung der Einheit im Zerteilten, Gerichtetsein des Zerstreuten zu seinem Urquell. Diese zweite Deutung kommt dem platonischen Eros nahe, denn auch er ist der Zug der in die Welt ergossenen Erscheinungen zu ihrem Urbilde, ist Sehnsucht nach Ewigkeit und Vollendung aus dem Zeitlichen und Unvollkommenen, das doch seine Bestimmung fühlt und vom ewigen Licht erleuchtet ist.

Beide Deutungen aber: Liebe als „Affekt des Seins" und Liebe als Trieb des Endlichen, mit dem Ewigen vereinigt zu werden, sind in einem höchsten Sinne eins. „Umfangend umfangen." „Affekt des Seins" ist das *Bewußtsein* der Einheit, des „Sichzusammenhaltens und Sichregens". Dies Bewußtsein, von der Seite des in die Vielgestaltigkeit und Endlichkeit ergossenen Seins gesehen, ist Sehnsucht, Hinstreben zur Einheit. Auch das

endliche Sein, der individuelle, im Ungeistigen wurzelnde Wille, hat seinen „Affekt". Dieser macht unselig. Denn er bindet an das Zerstreute und Flüchtige und krampft sich als Fessel um das wahre Leben, das unsres Wesens Kern und Sinn ist. „So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott."

So bleiben schließlich zwei Wesenheiten des einen Lebens übrig: Sein und Form, Einheit und Vielgestaltigkeit: Liebe und Reflexion. In der Reflexion stellt das Leben sich äußerlich vor sich hin, zerspaltet in die Unendlichkeit der Erscheinungswelt, in der Liebe weiß es um seine Einheit, umfaßt es — in der Fülle der Formen — sich selbst als ewig, allgegenwärtig und Eines. In allem aber, in Sein und Form, ist Gott selbst. Fichte spricht von Gott als Sein und Gott als Sehen. „Was er sieht, ist ewig er selber; nur sieht er sich nicht so wie er selber ist, denn sein Sein ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich" (d. h. unabsehbar vielgestaltig). In dieser letzten Zusammenfassung kommt Fichte wieder dem Johannesevangelium so nahe, daß er seine Worte aufnehmen kann: Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. Ja, eine neue deutende Fassung der ersten Sätze ergibt sich Fichte auf diesem Gipfel religiöser Weltansicht. „Im Anfange: höher denn alle Zeit und absoluter Schöpfer der Zeit, ist die Liebe; und die Liebe ist

in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Dasein: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er und bleibt er ewig, wie er in sich selbst ist. Durch sie, aus ihr, als Grundstoff, sind vermittels der lebendigen Reflexion alle Dinge gemacht . . . ."

* * *

Das Tun des Menschen, in dem dies selige Leben ist, bedarf keiner äußeren Gebote. Es entströmt still und selig der Liebe, fließt unmittelbar aus dem göttlichen Willen. Durch die Entfesselung dieser Ströme des Lebens ist das Dasein bewegt und reich — an Glück und Schmerz, Liebe und Haß. Glück des Gottbesitzes, immerwährender Schmerz der in unserer Menschlichkeit gegebenen Gottferne, Liebe zum ewigen Sein, Haß — „inniger Haß", „heilige Indignation" über das Elend der menschlichen „Nichtexistenz", über Flachheit, Faulheit, jede Art von Leblosigkeit. Fichtes „Liebe" — in aller Läuterung bleibt sein leidenschaftliches Temperament sich treu — stößt den Haß nicht aus, sie begreift ihn ein, als einen Teil von sich selbst. Sie ist eben „Affekt des Seins" Seligkeit und Schmerz, Liebe und Haß. Und sein Zeitalter ist ihm durch nichts so gestempelt und so hassenswert als durch diesen Mangel an inniger Kraft des Lebens, der Parteinahme, der Entscheidung im Guten und Bösen.

Nicht eine seichte, beschönigende „Liebe" im Sinne platter Allerweltsmoral ist das Verhältnis des religiös glühenden Menschen zu den anderen, sondern ein kräftiger und strenger Glaube an sie. Glauben „an" Gott ist im Sinne Fichtes ein Widersinn. Gott ist in uns, lebt durch

uns; Er ist wir und wir sind Er. Glauben an den Menschen: das heißt: Erfassen dieses Menschen als eines Sohnes der Ewigkeit, in dem Gott lebt und erstrahlen kann trotz allem. Vielleicht durch unsere Hilfe, durch die überzeugende und überwindende Macht unseres Lebens, das im Tun sich den andern bezeugt.

Der Sozialist.

Die preußische Atmosphäre belebt Fichtes politische Pläne neu. Immer war innerster Antrieb seiner politischen Interessen sozialer Natur. Denn ihm lag an der Würde des Menschen und an der lebensvollen Gemeinschaft. Und da er von unten kam und die Nacht der wirtschaftlichen Fragen kannte, so richteten sich seine Gedanken mehr als die seiner philosophischen Fachgenossen auf die national-ökonomische Seite des Staatslebens. In der Grundlegung des Naturrechts war schon der wirtschaftliche Teil breiter und nachdrücklicher behandelt als in anderen staatsrechtlichen Systemen. Er enthält die Grundzüge, die Fichte seitdem zu näherer und genauerer Ausführung drängten. Er legt sie nieder in der Schrift über „den geschlossenen Handelsstaat".

Er nennt selbst die kurze Abhandlung die beste und durchdachteste seiner Arbeiten. Es ist ihm daran gelegen gewesen, auf einem neuen Gebiet sich keine Blößen zu geben und vor allem: die praktische Bedeutung der Philosophie überzeugend und unbestreitbar zu zeigen. Die Widmung an den preußischen Finanzminister unterstreicht die praktische Absicht der Schrift. Fichte behandelt diese

Fragen nicht aus platonischem Interesse, sondern immer um zu wirken. Er hat nie aufgehört, an den Sieg der Philosophie auch über die praktischen Lebensgebiete zu glauben.

Fichtes Schrift über den „Geschlossenen Handelsstaat" ist der konsequenteste Aufbau einer staatlichen Planwirtschaft in der Geschichte der Volkswirtschaftslehre. Ausgang und Ziel dieser Planwirtschaft liegen im ethischen Rahmen. Jede ethisch fundierte Betrachtung der Volkswirtschaft wird notwendig in irgendeinem Sinne Sozialismus. Fichtes Schrift ist sozialistisch in zwiefachem Sinn: ethisch, sofern das Ziel der Volkswirtschaft das menschenwürdige Dasein aller ist, dessen Sicherung alles höhere Wohlergehen einzelner nachsteht — wirtschaftspolitisch, sofern dem Staat die gesamte Leitung der Volkswirtschaft übertragen wird.

Die Wirtschaft ist für Fichte ein System von Rechtsverträgen, deren Inhalt jedem eine von anderen unbestrittene Tätigkeitssphäre zusichert. Eigentum ist nicht das Recht auf Dinge, sondern auf Handlungen. Aus dieser, dem Grundgedanken Fichtescher Ethik entspringenden Ethisierung des Eigentumsbegriffes ergibt sich das sozialwirtschaftliche Ideal: jeder muß von seiner Arbeit leben können, und zwar in einer dem Wesen seiner Arbeit angemessenen Art. Anders ausgedrückt: der Nationalwohlstand besteht darin, daß man „mit mindest schwerer und anhaltender Arbeit sich die menschlichsten Genüsse verschaffen könne". „Dies soll nun sein ein Wohlstand der Nation, nicht einiger Individuen, deren höchster Wohlstand oft das auffallendste Zeichen und der wahre Grund ist von dem höchsten Übelbefinden der Nation."

Daß jeder von seiner Arbeit leben könne, war schon in der Grundlegung des Naturrechts als ein Recht der Bürger an den Staat behandelt – im strengsten Sinne des Wortes –, so daß also der Staat die Pflicht hat, dem Bürger die Sphäre seiner Tätigkeit zu schaffen und anzuweisen.

Die Wirtschaftsformen seiner Zeit findet Fichte anarchisch – sei es, daß sie der privatwirtschaftliche Individualismus, sei es, daß der Merkantilismus der Staatswirtschaft sie präge. Die Wirtschaft der freien Konkurrenz mit ihren Handelskriegen nach außen, der Ausbeutung der zurückgebliebenen Völker durch die anderen, der Beschränkung der „Freiheit der Meere", der üblen Wirkung dieses Kriegszustandes nach innen, ruft den ordnenden Geist zur Umgestaltung. In schärfstem Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Adam Smith verlangt Fichte die staatliche Planwirtschaft. Alle Elemente der Volkswirtschaft: Rohstoffe, Arbeitskräfte, Umlaufsmittel, Verbrauchsgüter sollen unter Kontrolle des Staates kommen und von ihm planvoll geordnet, geleitet und verwaltet werden.

Der Bolschewismus in Rußland versucht jetzt einen Plan durchzuführen, der zwar in wesentlichen Zügen von Fichte abweicht, aber auch eine zentrale Überschau und Berechnung der wirtschaftlichen Hilfsquellen und Arbeitskräfte des Landes voraussetzt. Der Bolschewismus militarisiert die Arbeit in Arbeitsheeren, schafft wirtschaftliche Armeen für die verschiedenen Aufgaben unter Staatskontrolle. Fichte will zwar dem Bürger die persönliche Freiheit – ein Wert, für den er ja innerste Fühlung hat – nicht kürzen, und lehnt daher jede polizeistaatliche Kontrolle des einzelnen in seiner Arbeit ab. Aber er verlangt doch vom Staat die

Durchführung eines Schemas, nach dem die Zahl der Landbauern, der „Künstler" (d. h. verarbeitenden Gewerbe jeder Art), der Kaufleute im Verhältnis zu den Produktionsgütern des Landes kontingentiert wird. Sie sind alle für ihre Tätigkeit vom Staat zwar nicht angeworben oder angestellt, aber doch beauftragt. Ihre Bezüge sind schematisch nach dem Grundsatz geregelt, daß sie von ihrer Arbeit angemessen leben müssen. Dies zwar nicht als Gehaltsempfänger, sondern durch das Mittel der Preisbildung (wobei Fichte nicht bedenkt, daß die Forderung angemessenen Einkommens aus Warenpreisen auch die Rationierung der von jedem einzelnen zu erzeugenden oder abzusetzenden Waren bedeutet). Die Mittel freilich, durch welche der Staat eine ausreichende Besetzung aller Gewerbe gewährleistet, sind wieder privatwirtschaftlich gedacht: der Staat muß ein an Arbeitermangel leidendes Gewerbe prämiieren – also den Erwerbssinn anreizen. Fichte rechnet überhaupt – im Gegensatz zu dem späteren sozialistischen oder kommunistischen Utopismus – mit der Selbstsucht als der selbstverständlich ersten und maßgebenden Kraft wirtschaftlichen Handelns.

Wenn der Staat seinen Bürgern als ein Recht gewährleisten will, daß sie von ihrer Arbeit leben können, so muß er die nationale Wirtschaftsgemeinschaft nach außen genau so fest schließen wie die nationale Rechtsgemeinschaft geschlossen ist. Der Staat muß Selbstversorger sein und darf keinen privaten Wirtschaftsverkehr mit dem Ausland dulden. Nach Maßgabe dieser Möglichkeit sind die „natürlichen" Grenzen des Staates zu ziehen. Auf feinere und reizvollere Produkte als die eigene Volkswirtschaft zu erzeugen imstande

ist, hat niemand Anspruch. Die wirtschaftliche Zeugungskraft des eigenen Landes bestimmt Maß und Art des Verbrauchs.

Fichte ist um die Zeit politisch „Weltbürger" – denkt aber ganz nationalwirtschaftlich.

Eine Rückführung auf die Grundwerte seiner Philosophie: Leben und Tun enthält auch die ökonomische Werttheorie Fichtes. Wert bedeutet (wie übrigens genau so später Ruskin definierte) die Kraft eines Dinges, das Leben zu erhalten. Um diese Macht vergleichend messen zu können, legt Fichte der Wertskala das Korngetreide zugrunde. Die Werte der Lebensmittel bestimmen sich dadurch leicht, daß man sie am Nährwert des Korns mißt. Aber auch Güter andersartigen Wertes werden insofern auf den Grundwert Korn zurückgeführt, als in ihnen die Kornmenge zur Verrechnung kommt, die man während der für ihre Herstellung notwendigen Arbeitszeit braucht, um sich zu ernähren. Genußmittel gelten einmal ihren Nährwert, am Korn gemessen, dazu (als Äquivalent des Geschmacksreizes) so viel, als der Wert des Getreides, den man in der gleichen Zeit mit den gleichen Produktionsmitteln herstellen könnte.

Auf Grund einer nach diesem Maßstab vollzogenen Schätzung der in einer Volkswirtschaft vorhandenen Warenwerte bestimmt sich die Menge der Umlaufsmittel, die der Staat in den Verkehr bringt. Selbstverständlich erfordert Fichtes Aufbau der Volkswirtschaft ein Landesgeld, das im Ausland nicht verwertbar ist. Was es ist, ist gleichgültig – je wertloser das Material, desto besser. Denn der Wert des Geldes besteht ausschließlich in der ihm gegenüberstehenden Warenmenge und wird gewährleistet durch die Autorität des Staates, der das richtige Verhältnis zwischen

Ware und Umlaufsmitteln schafft. (Die Frage, die hier auftaucht: wie der Staat fixierte Preise zu halten vermag, wenn die Gütermenge – etwa durch bessere Ertragsfähigkeit der Arbeit — steigt, beantwortet Fichte ganz konsequent dahin, daß der Staat dann an die Haushaltsvorstände die überflüssigen Geldmengen verteilen muß. Der anderen Frage, was aber, wenn die Gütermenge sinkt? entledigt er sich etwas diktatorisch mit der These, daß das in einem wohlregierten, von Anfang an nach richtiger Berechnung geordneten Staat nicht möglich sei und nicht vorkommen würde.) Ernteüberschüsse muß der Staat nach Art der Vorratswirtschaft Pharaos und Friedrichs des Großen einziehen und für schlechte Jahre aufheben. Der Spartrieb, der mit der Zeit ein Mißverhältnis von Waren und Umlaufsmitteln hervorrufen muß, indem er dem Verkehr Umlaufsmittel entzieht, müßte in die Berechnung des Staates gleich mit einem gewissen Posten eingesetzt und durch einen entsprechenden Posten für die Ernährung der Erwerbsunfähigen balanciert werden. – –

Fichte konnte froh sein, daß er nicht als Finanzminister die praktische Probe auf seinen Plan durchzuführen hatte. Er wäre in eben denselben Verzweiflungskampf mit den lebendigen Imponderabilien der Volkswirtschaft geraten wie die unglücklichen Experimentatoren der Kriegswirtschaft. Denn viel mehr noch als für sie bildete sich ihm die Aufgabe viel zu einfach. Er überlegt sich nicht, daß sein einfacher Satz, daß jeder von seiner Arbeit würdig leben müsse, auch eine durchgeführte Rationierung einschließt, wenn anders die scheinbar so einleuchtende Organisation von Arbeitskräften, Gütern, Preisen, Einkommen und Umlaufsmitteln gelingen

soll. Und er sieht, wie häufig, so auch hier, daran vorbei, daß vor lauter Bemühen, die „Freiheit" durch ein menschenwürdiges, der Vergeistigung zugängliches Dasein möglich zu machen, die „Freiheit" zum Teufel geht, indem nur der unerträglichste wirtschaftliche Polizeistaat mit einer phänomenalen, beinahe unmenschlichen statistischen Kalkulationsmaschine im Mittelpunkt eine solche Aufgabe durchführen könnte.

In seinem Versuch, seine Philosophie auf die Wirtschaft anzuwenden, geht Fichtes Doktrinarismus ebenso auf Biegen oder Brechen mit dem Leben um, wie in den Nutzanwendungen auf einzelne ethische Lebensprobleme.

Trotzdem aber bleiben dort wie hier seine letzten Forderungen unantastbar, ja ewige Zielpunkte, wenn er auch mit zu gewaltsamer Hand das spröde Leben kurzen Prozesses in sie einzwängen zu können meinte. Die epochale Bedeutung, die Fichtes planwirtschaftlichem Sozialismus zukommt, ist noch hervorzuheben.

Die Idee des „geschlossenen Handelsstaates" war unausführbar. Sie konnte nicht, wie es die Ungeduld Fichtes erwartete, Lebensprinzip eines Staates — etwa des preußischen — werden. War sie darum ein geschichtlich gleichgültiger Traum eines einzelnen Gehirns?

Gerade wir Gegenwärtigen, die wir doch irgendwie den Bankerott der von Fichte verurteilten Wirtschaft der reinen Selbstsucht erleben, werden darüber wieder anders denken als Generationen vor uns. Wir sind vielleicht besonders empfänglich für die innere Bedeutsamkeit von Fichtes Kritik.

Ist es nicht so, daß sich in ihr jener deutsche Geist,

der den lebendigen Sozialismus der mittelalterlichen Stadtwirtschaft schuf, gegen die Gottlosigkeit der „freien" Wirtschaft wehrte? Gegen die schrankenlose Preisgabe der Wirtschaft an das Böse – an die Selbstsucht und den ungebändigten Individualismus? Und hatte Fichte nicht recht, wenn er darin die ungeheure Gefahr sozialer Auflösung ahnte, die wie eine Pest das Zeitalter zu überziehen sich anschickte? Kennzeichnet er die Menschen des Zeitalters der freien Konkurrenz nicht richtig durch die Beschreibung derjenigen wirtschaftlichen Denkungsart, die sich gegen die gebundene Wirtschaft wehrt? „Der Erwerb und aller menschliche Verkehr soll einem Hasardspiele ähnlich sein. Man könnte diesen Menschen dasselbe, was sie durch Ränke, Bevorteilung anderer und vom Zufalle erwarten, auf dem geraden Wege anbieten, mit der Bedingung, daß sie sich nun damit für ihr ganzes Leben begnügten, und sie würden es nicht wollen. Sie erfreut mehr die List des Erstrebens, als die Sicherheit des Besitzes. Diese sind es, die unablässig nach Freiheit rufen, nach Freiheit des Handels und Erwerbes, Freiheit von Aufsicht und Polizei, Freiheit von aller Ordnung und Sitte. Ihnen erscheint alles, was strenge Regelmäßigkeit und einen festgeordneten, durchaus gleichförmigen Gang der Dinge beabsichtigt, als eine Beeinträchtigung ihrer natürlichen Freiheit. Diesen kann der Gedanke einer Einrichtung des öffentlichen Verkehrs, nach welcher keine schwindelnde Spekulation, kein zufälliger Gewinn, keine plötzliche Bereicherung mehr stattfindet, nicht anders als widerlich sein." Fichte fühlte richtig, wenn er die Preisgabe der Wirtschaft an diesen Spekulationsgeist abwehrte, der die Wirtschaft in nie dagewesener Weise

auf das Kampfprinzip stellt und die Menschen von der aufbauenden, geduldig schaffenden Arbeit auf die volkswirtschaftlich mindestens leere, wenn nicht verderbliche Konjunkturausnutzung ablenkte. Er fühlte richtig, wenn er die kommende prinzipielle Preisgabe jeder ethischen Bindung der wirtschaftlichen Zwecksetzungen verurteilte. So unanfechtbar für eine idealistische Weltbetrachtung auch die Wirtschaft nur Mittel ist – Mittel der Kultur –, so unausweichlich ist die Forderung, sie ihren Zwecken zu unterwerfen, und die Überlegung, welcher Art nun gerade die Dienste sind, die von der Wirtschaft der Kultur geleistet werden können.

Fichtes Bedeutung in der Geschichte des sozialen Bewußtseins liegt nicht nur darin, daß er der Volkswirtschaft ein höheres Ziel setzte, sondern darüber hinaus in der Bestimmung dieses Ziels selbst: daß die Menschen durch ihre Arbeit die Würde ihres Lebens schaffen und erhalten können.

Wir erleben heute, was es hieß, diesem gesellschaftserhaltenden Gedanken untreu werden. Wir sind durch furchtbaren Zwang zu ihm zurückgeleitet: zu dem Problem, die Arbeit zur Grundlage der Gesellschaft zu machen. Die katastrophalen Stockungen im wirtschaftlichen Organismus selbst künden an, daß die Idee stärker war als eine durch andere Mächte getriebene Wirklichkeit! Sie ist wiedergekommen als die einzige Möglichkeit, aus dem Chaos Gestalt werden zu lassen.

Religiöse Sittlichkeit.

Die Übersetzung von Fichtes Anschauungen aus dem philosophischen in das religiöse Gebiet wird am deutlichsten da, wo die gleiche Frage zuerst in dem alten und dann in

dem neuen Geist behandelt wird. Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten" gibt es aus den Jahren 1794, 1805 und 1812. (Von den letzten sind nur die beiden ersten von Fichte selbst herausgegeben, die drei letzten aus seinem Nachlaß von seinem Sohn.) Bezeichnend ist schon der veränderte Titel von 1805: „Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit." In der Vertauschung von „Bestimmung" durch „Wesen" steckt der ganze Umstellungsvorgang vom ethischen zum religiösen Idealismus. Der Fichte von 1794 hat die Vernunftorganisation von ihrem Zweck aus zu erfassen versucht. Als einzig sichere und zweifellose Gewißheit erschien ihm damals das Sollen; das Bewußtsein unserer „Bestimmung" ist die Form – und zwar die einzige –, in der uns die Geisteswelt gewiß und verständlich wird. So ist in jenen ersten Vorlesungen nur von dem Ich und der Menschheit die Rede. Der „Mensch ist, weil er ist"; außerhalb unserer Bestimmung zum Tun und zur Freiheit – zum Ich – ist für uns der Sinn der Welt nicht greifbar. Hier liegt alles beschlossen. Das Handeln richtet sich nicht nach geahnten oder offenbarten Normen, sondern nach dem Maßstab der Frage, ob es das „Ich" konstruiert, die Einheit der Person: „Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könntest." Jetzt hat sich Fichte vom Zweck zum Ursprung, vom Ziel zum Anfang gewandt. Die Handlungen des Gelehrten sollen nicht von seiner „Bestimmung" aus ermittelt, sondern aus seinem „Wesen" begriffen werden. Sein Wesen aber besteht in der Herausbildung und Darstellung der göttlichen Idee für sein Zeitalter. In den Vorlesungen von 1812

wird das Wort „Idee" durch „Gesicht" verdeutscht – im Sinne von Schau.

„Die göttliche Idee." Dadurch wird die Aufgabe des Gelehrten in das neue Weltbild Fichtes eingestellt. Die Möglichkeit, seine Bestimmung im früheren Sinne rein formal zu erfassen, verneint er jetzt ausdrücklich. Man habe sich zu sehr („wenn auch mit guten Gründen") bei der Form der Moralität aufgehalten, „daß etwas nur geschehe rein und lediglich um des Gesetzes willen". Dadurch sei man zu einer so allgemeinen Bestimmung der Pflicht gekommen, daß durch sie weniger gesagt sei, was die Menschen tun, als was sie lassen sollen. „Alles dieses ist allerdings auch die göttliche Idee, aber nur in ihrer entfernteren und abgeleiteten Gestalt, keineswegs in ihrer frischen Ursprünglichkeit. Die ursprüngliche göttliche Idee von einem bestimmten Standpunkte in der Zeit läßt größtenteils sich nicht eher angeben, als bis der von Gott begeisterte Mensch kommt und sie ausführt. Was der göttliche Mensch tut, das ist göttlich. Im allgemeinen ist die ursprünglich und rein göttliche Idee, – das, was der unmittelbar von Gott Begeisterte soll und wirklich tut –, für die Welt der Erscheinung schöpferisch, hervorbringend das Neue, Unerhörte und vorher nie Dagewesene."

In diesen immer noch tastenden Worten ist die neue innere Erfahrung von dem Wesen des wahren Seins ausgesprochen, das Leben, Zeugung, Geheimnis ist. Nicht an ihrer Geordnetheit allein erfaßt der Verstand die Geisteswelt, unsere Seele fühlt sie, von ihr umfangen als ihr Teil, Hauch des Windes, von dem man nicht sagen kann, woher er kommt und wohin er fährt. Dies un-

mittelbare Lebensgefühl, durch das im Ich das Alleben sich kündet, ist die religiöse Form des Geistbewußtseins.

Übrigens empfindet Fichte die ihm jetzt als wesentlich erscheinende Betrachtungsweise nicht als Widerspruch zu seiner früheren, der er ihren relativen Wert – vor allem im Hinblick auf die Schärfe der philosophischen Abstraktion – heute noch zugesteht. In der Tat enthalten auch schon die Vorlesungen von 1794 als unbewußten oder doch philosophisch nicht bestimmt erfaßten Untergrund die Anschauung vom Dasein Gottes in der Welt. So enthüllt etwa ein Satz, der vom Fortschritt der Menschheit unter dem Bilde vom Sieg „des Lichtes" spricht, daß auch dem jüngeren Fichte der Geist als „Logos", als objektive, im Leibe der Menschheit wirkende und gestaltende Macht vorschwebt.

Was aber bedeutet ihm die „Idee", von der in den beiden späteren Vorlesungen die Rede ist? Sie ist – religiös betrachtet – Stufe der Enthüllung Gottes in der Zeit, in der Geschichte der Menschheit. Das heißt also: sie ist nicht sowohl „Bild" Gottes, sondern zugleich Kraft Gottes selbst. Ihrer logischen Erscheinung nach ist sie Überwindung und Bindung eines Mannigfaltigen zur Einheit, Formung, die das Zerstreute der Lebenserscheinungen sammelt und sie sinnvoll macht in einem Bezogensein aufeinander. Idee in der Vollendung ist das philosophische System, das die Welt in irgendeinem Sinne als Ganzes erfaßt, dem jeder einzelne sich einfügt. Diese Systeme sind Bilder, in denen Gott sich stufenweise enthüllt. „Das Urbild" – so in den Vorlesungen von 1812 – „wird niemals wirklich, sondern liegt über aller Zeit als ewig unsichtbarer Grund und Gesetz und Musterbild des unendlichen Fortbildens in der

Zeit." Aber diese Enthüllung Gottes vollendet sich auf ihrer jeweiligen Stufe nicht in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis, nicht als Schau, sondern als wirkendes Lebensprinzip. Als „innigste Seele" der Welt. So ist die Idee notwendig praktisch, sie gestaltet z. B. das rechtliche und soziale Verhältnis der Menschen zueinander oder auch die Natur. Das Wesen der Idee besteht nicht darin, ein stehendes Sein zu erfassen, sondern aus neuer Wurzel ein neues Leben zu erzeugen und aufzubauen. Wie der Gelehrte selbst nicht Baumeister eines Systems, sondern Träger eines ununterbrochen lebendigen, sich erzeugenden Seins ist, so ergreift er mit seinem Leben formend die Welt. Genie und Talent sind der Trieb der Idee zur Gestaltung. In der Leidenschaft und Hingabe des geistigen Führers – dessen beide Typen der Lehrer und der „Regent" sind – an seine Aufgabe umfaßt das Dasein der göttlichen Idee sich selbst mit unaussprechlicher Liebe – – da ist wieder dieser Begriff der „Liebe" als „Affekt des Seins". – –

So ist der seiner Bestimmung dienende Mensch von Fichte früher als der aufgefaßt, vor dem sein Ich, die Tateinheit seiner Person, als Aufgabe steht. Jetzt sieht er diesen Menschen als Werkzeug der Idee, die sich seiner bemächtigt, seine Persönlichkeit ganz verschlingt und hinnimmt für ihr Wachstum.

In diesem starken Gegensatz der Ausgangspunkte bleibt ein gleiches der Grundanschauung: daß die „Natur", der die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die Vielheit der Individuen und Dinge angehört, die selbstgesetzte Schranke des göttlichen Lebens sei, „damit es sich selber lebe zur Einheit" (2. Vorlesung von 1805/06), das heißt damit

die Einheit sich erschaffe in Freiheit. Eine ähnliche Anschauung bestimmt die Bezeichnung der Kulturaufgabe in den frühen Vorlesungen: daß die Menschheit über die von der Natur gesetzte, das „Nicht-Ich" ausmachende Mannigfaltigkeit zur Einheit sich entfalte. Auch in der späteren Ausgestaltung dieses Gedankens, daß die Individuen als „Natureinrichtung" Hemmung und Schranke des Einen Lebens seien – freilich notwendige Schranke – bleibt die Wertung der Natur als solcher, als eines Sekundären: „sie hat zwar ihren Grund auch in Gott, aber keineswegs als etwas, das da absolut da ist und da sein soll, sondern nur als Mittel und Bedingung eines anderen Daseins, des Lebendigen im Menschen, und als etwas, das durch den steten Fortschritt dieses Lebendigen immer mehr aufgehoben werden soll". Damit zieht Fichte seine scharfe Grenze gegen die Naturphilosophie Schellings und betont den dualistischen Charakter seiner Weltansicht.

Die soziale Berufung des Gelehrten tritt sub specie der göttlichen Idee, deren Träger er ist, noch lebendiger hervor als in der früheren formalistischen Auffassung, nach der ihm die „oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortgangs" obliegt – aber dies doch gewissermaßen außerstaatlich, denn der Staat war nach der damaligen Auffassung Fichtes da, um sich selbst überflüssig zu machen. Jetzt erscheint der Staat „als erste Macht, an der der Streit der individuellen Kräfte sich bricht", als Form, in der die Idee wirkendes Lebensprinzip wird – und darin erst erfüllt sich die Bestimmung des Gelehrten. Insofern hebt sich auch seine Berufung als die vollere ab

von der des religiösen Menschen. Dies ist insbesondere in den Vorlesungen von 1812 ausgeführt. Im Ursprung ist das Wirken beider gleich. „Wahre wissenschaftliche Begeisterung geht entweder von Religion aus, oder sie führt zu derselben hin." Die Aufgabe aber führt den Gelehrten über den Religiösen hinaus: er hat die Welt zu formen, sein Zeitalter in seinen Lebensordnungen und Taten dem höheren Lebensprinzip zu unterwerfen. Mit der wesenhafteren, plastischeren Auffassung der Geschichte, zu der später Fichte gelangt war, scheidet sich ihm geistige Entwicklung in eine erste Epoche, in der die Seher unmittelbare Begeisterung in einer naiven Menge zu entzünden vermochten und sie dadurch führten, und eine zweite, in der die geistige Führerschaft sich spaltet und dem Künstler einerseits, der „gelehrten und wissenschaftlichen Gemeinde" andererseits zufällt. Die Kunst hat nicht den Zweck, „zu bestimmter Tat zu treiben, sondern nur die Geistigkeit der Menge immerfort in Bewegung und diese Menge auf dem Boden, dem Gesichte entkeimen, zu erhalten". Der Wissenschaft aber liegt ob, die Menschen, die nicht mehr nur in religiösem Gehorsam, sondern in Freiheit geführt werden müssen, für die „Gesichte" Gottes, die Ideen, zu gewinnen und sie zur Darstellung anzuleiten.

Daraus ergibt sich das Wesen der Bildung. Sie ist aristokratisch, sofern sie ihr eigentlichstes Ziel darin setzt, das Vermögen der „Ideen" zu entfalten. Wer es nicht besitzt, hat in Demut und Selbstbescheidung Handlanger zu sein. Sie ist sozial: sofern sie den Seher für das Volk und das Volk für den Seher bereit macht. Zweck der Bildung ist also, den Sinn für die Offenbarung Gottes im geni-

alen Menschen zu wecken und die Bereitschaft, mit ihm gemeinsam „das Gesicht der übersinnlichen Welt zum wirklich erscheinenden Sein zu machen".

Geschichtsbetrachtung.

In allen geschichtlichen Vorgängen verläuft eine doppelte Linie: die Entwicklung, die von den Menschen gewußt, gewollt und geplant wird, und das, was aus nicht gewußter und gewollter innerer Folgerichtigkeit geschieht, ungesehen, oft auch ungeahnt, indem es sich vollzieht.

In der Geschichte sind materielle und dynamische Faktoren bestimmend. Die dynamischen, das sind die Energien der handelnden Menschen und ihr ordnender und lenkender Geist. Von ihnen ist der erste dämonisch: Geschenk der Natur, unerschwinglich durch Anstrengung und Streben. Wir können uns nicht stärker machen, als wir sind — Beute geheimnisvollen Lebens, das in uns mächtig oder schwach ist. Und das Gesetzen folgt, die wir weder durchschauen noch bezwingen.

Heute besonders steht über unserer angestrengten Arbeit die unheimliche Frage: vollzieht sich an uns und durch uns trotz allem ein Untergang? Sind wir Sterbende, Versinkende? Ist alles im letzten Grunde nutzlos, was wir tun?

Aber neben der Linie, die von der Natur gezogen wird, auf der das Erstehen und Versinken der Völker sich vollzieht, besteht eine andere Linie: die Entfaltung des Geistes. Die Griechen gingen unter — aber aus ihrer Geschichte schlugen sich geistige Ergebnisse nieder, die gelöst von dem

Geschick ihrer Träger sich an andere, ebenso losgelöste, zu einer leuchtenden Kette reihen. Es ist eine Frage, wie weit die eine und die andere Linie miteinander verbunden sind, durcheinander bestimmt werden – das eigentliche Problem von Spenglers Buch über den Untergang des Abendlandes, und die eigentliche Frage nach der Möglichkeit einer Morphologie der Geschichte.

Solche Gedanken steigen auf, wenn man heute in Fichtes Geschichtsphilosophie eindringt.

Ihm ist nur *eines* bedeutsam, nur eines im eigentlichen Sinne *wirklich*: der geistige Sinn der Geschichte, das, was an den Ereignissen „logisch" ist, – die geistige Struktur, die sich um so reiner heraushebt, wenn das Vergänglich-Zufällige abfällt und verwelkt.

Fichtes Geschichtsphilosophie ist niedergelegt in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" – Vorlesungen, die im Sommer 1805 in Erlangen gehalten wurden. Fichte hatte seit seiner Übersiedlung nach Berlin als Privatgelehrter dort freie Vorlesungen gehalten. Eine neue festere Eingliederung in das System der wissenschaftlichen Arbeit hätte ihm die Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften geboten. Die Akademie aber lehnte seine Aufnahme mit 15 gegen 13 Stimmen ab, eine Entscheidung, die Fichte, sofern sie aus menschlicher Gekränktheit hervorging, durch sein unverblümt geringschätziges Urteil über die ehrwürdige Körperschaft selbst verschuldet hatte. Zur Entschädigung hatte er für die damals preußische Universität einen Lehrauftrag bekommen, der aber, als 1806 der Krieg ausbrach, von ihm selbst zurückgegeben wurde. Nach dem Frieden von Tilsit war Erlangen nicht mehr preußisch.

Die Vorlesungen tragen den Stempel des Ringens eines viel fordernden Lehrers mit einer Studentenschaft, die schwer Fühlung zu ihm gewann, die – gerade heraus – ihm einfach nicht folgen konnte. Er muß, anscheinend durch das Dahinschwinden seiner Hörerschaft gewarnt, zureden und begütigen. Aber was er gab, überstieg die Kräfte. Man hätte sich erst an ihn gewöhnen müssen.

Indem Fichte sich der Geschichte als dem Schauplatz des Geistes zuwendet, vollendet er die Fundamente seiner neuen Weltbetrachtung.

„Es ist der größte Irrtum –, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber dasein und leben, und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person, sei das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist aus dem einen allgemeinen und notwendigen Denken."

In dem Bewußtsein, dem frommen Gefühl des Einbeschlossenseins in einen alle Wesen umfassenden Ring flutenden Geistes, geht der Individualismus unter. Wahrheit ist die Erfassung der Wirklichkeit, des Seins als eines Ganzen, Einen – das, in Individuen zerteilt, in die Unendlichkeit der Zeit hinein ergossen, gleichwohl wesentlich Eines ist. Diese Überzeugung führt zu dem Versuch, die Geschichte, die Entfaltung des Seins in den Generationen der einzelnen, als Eines zu begreifen, Ursprung und Fortgang durch einen „Sinn" aneinander zu binden. Johanneischer Logosglaube führt auf einen „Weltplan als Einheitsbegriff des menschlichen Erdenlebens".

Der Grundzug dieses Weltplans war für Fichte ge-

geben: Ziel der Geschichte ist, daß die Menschheit „alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichtet". Von diesem Ziel aus gesehen, gibt es fünf Zeitalter – Phasen, durch die die Völker, die einen früher die andern später, hindurchgehen: Erstens der Stand der Unschuld, in der die Vernunft durch den Instinkt unbedingt in den Menschen herrscht; zweitens die Epoche, in der der Vernunftinstinkt in eine äußerlich zwingende Autorität verwandelt ist: die Herrschaft des politischen und geistigen Absolutismus von Menschen, Lehr- und Lebenssystemen, die blinden Glauben verlangen. (Fichte nennt diesen Stand den der anhebenden Sünde, weil hier die Vernunft in Zwiespalt mit dem Instinkt durch das ihr wesensfremde Mittel der Gewalt sich behauptet.) Die dritte Epoche ist die der Befreiung, in der die Menschheit mit der Autorität auch jede Bindung durch die Vernunft abstößt: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. Ihr folgen die Aufbauepochen – zuerst die der Vernunftwissenschaft, in der der freie Mensch seine Gesetze erkennt, und die Epoche der Vernunftkunst, in der die Menschheit diese Gesetze in ihrem Leben aufbauend erschafft.

Die Menschheit ist nach Fichtes Einordnung um das Jahr 1800 im Stande der vollendeten Sündhaftigkeit. (Er würde sie ohne Zweifel heute noch tiefer in diesen Zustand verstrickt finden!)

Indem Fichte die „leere Freiheit" des 18. Jahrhunderts beschreibt, bindet er die geistige an die sittliche Äußerung dieses Zustandes. Die Menschen, die sich dem heiligen Ringe des ewigen Seins entrissen, die nichts „als seiend und bindend gelten lassen als dasjenige, was man

verstehe und klärlich begreife", sehen auch handelnd nur sich selbst. Vielleicht entfaltet Fichte an keiner Stelle so viel schöpferisches Urteil als in der Kritik dieses Individualismus. Alles edle Sein beruht auf einem Instinkt der kosmischen Gebundenheit. Der Leib der Vernunft ist die Gattung. Der Geist wirkt sich aus in der großen Linie des Gattungslebens: in der Idee. Nicht im Umkreis individueller Zielsetzung, Erfahrung, Willensrichtung ist der Sinn des Daseins erfaßbar. Das Einzelleben ist wie ein kleiner Ausschnitt von einem großen Muster, sinnvoll nur, sofern seine Formen auf das Ganze deuten. Es fehlt den Menschen an dem frommen, inbrünstigen Verhältnis zur Idee, der gestaltenden Kraft des Gesamtlebens. Die Liebe zu den einzelnen Menschen ist Vorstufe des effektvollen, beschwingten, lebendigen Gattungsbewußtseins — des Lebens in der Idee.

Die Ideen sind gewissermaßen die Organe des Geistes. Ganz so, als geistige Wesen, die wirken und zeugen, faßt sie Fichte. Die Idee ist „ein selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke". Je nach ihrer Materie ist die Idee Kunst, Politik, Wissenschaft, Religion; die Idee ist die „Urtätigkeit", von der wir uns ergreifen lassen müssen als ihre Diener, um schöpferisch, wirksam, lebendig und selig zu sein. Ein ideenloses Zeitalter ist zersplittert, unruhig, zerfressen vom Gefühl seiner Leere, skeptisch, satirisch, auf Sensationen begierig. Denn da der starke, schwellende Strom des Urlebens diesem Zeitalter nicht fühlbar ist, muß es sich aus seiner Stagnation aufkitzeln und aufpeitschen. Wie sehen wir uns im Spiegel dieser Charakteristik des 18. Jahrhunderts! Und wie fühlen wir aus der sehnsüchtigen

Not unserer Verarmung nach, wie Fichte die Erlösung durch die Idee beschreibt:

„Wie wenn der Atem des Frühlings die Lüfte belebt, das starrende Eis, wovon jedes Atom noch kurz vorher fest in sich selbst sich verschloß, und jedes Nachbaratom streng von sich abhielt, sich nicht länger hält, sondern zusammenströmt in eine einzige sich durchdringende, in sich bewegliche und laute Flut; wie dann die vorher getrennten und in dieser Trennung nur Tod und Verwüstung darstellenden Naturkräfte einander entgegenströmen und sich umarmen und sich durchdringen, und in dieser Durchdringung lebendigen Balsam darbieten allen Sinnen: also — zerfließt nicht durch den Liebeshauch der Geisterwelt, denn es ist in ihr kein Winter, sondern es ist und bleibt in ihr ewig verflossen das Ganze. Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen, und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stirbt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben. Das ist einmal das Gesetz der Geisterwelt: alles, was zum Gefühl des Daseins gekommen, falle zum Opfer dem ins Unendliche fortzusteigernden Sein: und dieses Gesetz waltet unaufhaltbar, ohne irgendeines Einwilligung zu erwarten. Nur dies ist der Unterschied, ob man mit der Binde um das Haupt, wie ein Tier, sich zur Schlachtbank wollte führen lassen; oder frei und edel und im vollen Vorgenusse des Lebens, das aus unserem Falle sich entwickeln wird, sein Leben am Altare des ewigen Lebens zur Gabe darbringen."

Der Staat als Gebilde und Schöpfung der Idee! Damit ist tiefer als in irgendeiner der früheren

politischen Schriften Fichtes das Wesen staatlicher Zusammengehörigkeit erfaßt. Die Naturrechtslehre hatte die Staatsgemeinschaft nur negativ und juristisch gesichert. Die Freiheit des einzelnen begrenzt durch die Rücksicht auf die Freiheit der anderen, diese bloße Sicherung der eigenen Sphäre durch gemeinsame Verabredung war das einzige staatliche Band. Im „geschlossenen Handelsstaat" war aus dem Individualrecht auf Arbeit der Staat als Wirtschaftsorganismus entwickelt. Die „Idee" der Gerechtigkeit hatte also die wirtschaftlichen Fragen ergriffen und die Notwendigkeit einer sozialen Wirtschaftsorganisation erwiesen. Jetzt wird die Idee selbst zum Element der Gemeinschaft. Der Staat ist die Verbundenheit der Menschen unter der Gewalt und im Dienst der Idee. Ideal des Staates ist eine so vollkommene, so lückenlos miteinander verbundene Gemeinschaft, daß alle individuellen Kräfte in ihrer ganzen Leistungsfähigkeit dem ganzen fruchtbar werden. Der Staat besteht nicht in den einzelnen — dies der bedeutsame, den individualistischen Staatsbegriff vollkommen auflösende Satz —, sondern er ist „ihr fortdauerndes Verhältnis zueinander, dessen immer fortlebender und wandelnder Hervorbringer die Arbeit der einzelnen ist. So sind keineswegs die Regierenden der Staat, sondern sie sind Mitbürger desselben, so wie alle übrigen; und es gibt im Staat überhaupt keine Individuen außer Bürger".

So sind im Staat nicht nur alle allen negativ unterworfen, sofern sie ihre Freiheit gegeneinander begrenzen, sondern sie sind immer einander positiv unterworfen, so daß keiner sich einen Zweck setzen kann, der nicht zugleich der Zweck aller ist. So erst setzt sich die Idee des Staates

in den Besitz ihrer wahren Materie. Der Staat, vollkommen gedacht, ist die Organisation des Gemeinschaftslebens durch die Idee für die Idee, die Herstellung einer durchaus vollkommenen Zirkulation der strömenden Urkraft durch die Kette der Individuen, in einem Ring, der nicht nur die einzelnen miteinander, sondern über die Mitte hin alle mit allen verbindet.

Das ist die Staatsauffassung, aus der die Kraft der Reden an die deutsche Nation quoll.

Die nationale Katastrophe.

Fichte und die Fremdherrschaft — Fichte und die deutsche Erhebung!

Das deutsche Volk würde Fichte vielleicht kaum kennen, wenn die deutsche Geschichte ihn nicht auf die Höhe getragen hätte, von der er die „Reden an die deutsche Nation" hielt. Damit war es ihm gegeben, den Ertrag seines ganzen Lebens, die Kraft und den Willen seiner Persönlichkeit und den Inbegriff seiner geistigen und sittlichen Mission in einer umfassenden und erhabenen Aufgabe geschichtlicher Führung zusammenzufassen. Zwischen Niederwerfung und Wiedergeburt Deutschlands schlug seine Stunde.

Dabei ist es fraglich, ob er auf seine Zeit, unmittelbar, so stark gewirkt hat. Ob er überhaupt zu den eigentlich geschichtlich gestaltenden Kräften der Zeit gehörte. Die Reden an die deutsche Nation sind in einem großen Teil ihrer Gedankengänge gewiß nur wenigen verständlich gewesen. Die praktischen Vorschläge, die er darin entwickelt, waren mehr oder weniger unpraktisch, d. h. überspannt, unstaats-

männisch. In dem ganzen Aufbau der Reden ist so viel Gewaltsames, Künstliches – so viel gedanklicher Schematismus, Doktrinäres. Und doch – wenn das deutsche Volk sich an die Tat von 1813 erinnert, so sieht es den ungelenken, herrischen Mann mit seiner gewalttätigen Kritik und der wuchtigen Unbedingtheit seiner Forderungen. Es fühlt in ihm, in seiner Gewissenskraft, seiner metaphysischen Sehnsucht, seiner sittlichen Härte, im mächtigen Flug seines Idealismus die deutsche Seele – ihr eigenstes und Wertvollstes, ihre Kraft und ihre Tragik. Und liebt ihn, mit seinen Widersprüchen und Einseitigkeiten, liebt in ihm Bestimmung und Schicksal deutschen Geistes.

Der Krieg von 1806 mußte für Fichte, der sein Zeitalter als das der „vollendeten Sündhaftigkeit" ansah, etwas wie ein Weltgericht bedeuten. Die Katastrophe erschien ihm Erlösung von einer unerträglichen Spannung, Aufraffen aus fluchwürdiger Schlaffheit. In ein leichtsinniges, flaches Dahinleben stieß das große Schicksal. Und sofort stand für ihn als Sinn des Krieges fest: es ist Deutschlands Aufgabe, die Welt von dem Joch einer eisernen Willkür ohne Ziel und Inhalt zu befreien. Die Entscheidung darüber, ob vor dieser brutalen Machtgier der Sinn der menschlichen Entwicklung gerettet werden kann, ist „demjenigen Staate in Europa anheimgefallen, der im Besitze aller derjenigen Güter der Menschheit, die auf dem Spiele stehen, am weitesten gekommen, und dem daher an der Erhaltung derselben am meisten liegen muß". Und in der ihm gewohnten Einstellung des Blickes auf einen Weltplan „als Einheitsbegriff des menschlichen Erdenlebens" fügte sich ihm gleich die Betrachtung hinzu: „gleichsam, als ob dieser Staat recht

eigentlich zu diesem Zwecke in der neuen Zeit sich entwickelt und Bedeutsamkeit erhalten hätte".

So flammt das politische Temperament Fichtes – in langer Gelehrtenarbeit zurückgedämmt, aber nicht matter geworden – angesichts der nationalen Aufgabe sofort kraftvoll auf. Ursprüngliches Volksgefühl faßt der Rahmen seines auf die Tat und auf die Gemeinschaft gestellten sittlichen Systems. Schon vor Ausbruch des Krieges hat er in einem „Gespräch über den Patriotismus und sein Gegenteil" den Weg vom Weltbürgertum zum Nationalbewußtsein gefunden. Wohl umfaßt der sittliche Weltplan die Menschheit, und ihre Entwicklung zur Freiheit ist der Sinn der Geschichte. Aber ich lebe in einer Nation, nur in sie kann ich meine Kraft lebendig ausströmen; durch sie nur diene ich der Menschheit. Man ist Kosmopolit, wahrhafter, d. h. tätiger und wirkender Weltbürger nur, sofern man Patriot ist. Unmittelbar in der Menschheit und für sie wirken kann niemand.

Ist der Menschheitsdienst in den Rahmen der eigenen Nation gebunden, so verbietet er auch nicht den Kampf für die Kraft und Blüte dieser Nation. Fichte ist allem Pazifismus gründlich abgeneigt. Er ist Kämpfer mit jeder Faser seines Wesens. Wohl steht ihm am Ende der Menschheitsentwicklung ein Zustand des gleichen Rechts, der den Krieg überflüssig macht – er hat dieses Schlußbild seiner Staatslehre von 1796 nicht aufgegeben. Aber es ist sehr fern, eine letzte Folgerung des sittlichen Bewußtseins. Den lebendigen, leidenschaftlichen Menschen bewegt die parteiische Liebe zur eigenen Volksgemeinschaft und zwingt die Gedankengänge des Philosophen zu ihrem Dienst, zur Rechtfertigung ihrer

inbrünstigen Wünsche. Der Deutsche Fichte steht vor seiner Philosophie: „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn".

Sie segnet ihn und sein Volk mit der Idee einer besonderen geistigen Bestimmung, zu deren Erfüllung das deutsche Volk leben, stark und frei sein muß.

Ist es eitler Chauvinismus, wenn ein Volk sich in irgendeinem Sinne „auserwählt" fühlt? Aber es hat keine Nation von geschichtlicher Wirkung gegeben, die sich nicht eine Bestimmung gegeben hätte, durch die ihrem Dasein in der Geschichte der Sinn wurde. Es kommt nur darauf an, ob die mit dieser Selbsterwählung verbundene Verantwortung ernst genommen wird.

Fichte bot der Obersten Heeresleitung 1806 an, als Redner mit ins Feld zu gehen; er wollte — „Schwerter und Blitze" redend — die Religion des nationalen Kampfes verkünden. Die Schwerter sollten sich an seinem Worte schleifen, wie einst Kreuzritter die Schwerter an den Pfeilern dämmernder Dome wetzten. Zu „ernster und feierlicher Betrachtung über die nächste große Bestimmung" sollten sich die Führer des Heeres mit den geistigen Führern des Volkes immer wieder um ihn versammeln.

Aber die Oberste Heeresleitung hatte für den „Gesandten der Wissenschaft und des Talents" im Mobilmachungsplan keinen Platz vorgesehen und lehnte Fichtes eifriges Angebot höflich ab. Es muß qualvoll für ihn gewesen sein, den Zusammenbruch untätig zu erleben. Auf alle Fälle wollte er nun den Willen und die Haltung mitprägen. Er ging von Berlin nach Königsberg, um in einer Zeit der Gesinnungslosigkeiten seine unerschütterliche Treue zur victa causa der preußischen Monarchie zum

Ausdruck zu bringen. Und nun im Mittelpunkt der Entschlüsse zu sein. Im Hauptquartier sucht er seine Aufgabe darin, die politische Energie der Regierung zu stärken. Es mag seltsam berühren, daß der Ideologe und Ethiker den Machiavell herbeiholt, um durch dessen skeptische Staatskunst den König scharf zu machen. Der schläfrige König soll begreifen, daß Staaten wilde Tiere im Wappen haben; unter ihnen gilt nur das Recht des Stärkeren. „Und dieses Verhältnis erhebt den Fürsten über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung, deren materieller Inhalt enthalten ist in den Worten: Salus et decus populi suprema lex esto. Diese ernstere Ansicht der Regierungskunst tut es, unsers Erachtens, not, bei unserm Zeitalter zu erneuern." Das sollte der König, den Fichte einer Politik spießbürgerlicher individueller Redlichkeit verdächtig hielt, lesen und daraus nehmen, daß er kein Recht hätte, seine Seele im Sinne persönlicher Ethik reinhalten zu wollen, da er vielmehr das Heil seines Volkes gegen einen auf Vernichtung bedachten Gegner zu verteidigen habe. Vertrauensseligkeit führt Kriege herbei. „Mehr als die Hälfte der Kriege sind durch große Staatsfehler der Angegriffenen, welche dem Angreifer die Hoffnung eines möglichen Erfolges gaben, entstanden."

Man kann sich keine reinlichere Scheidung von persönlicher Ethik und Politik denken! Fichte hat, bei allem Zwang, den bei ihm oft der Gedanke der Wirklichkeit antut, in einem Punkte immer ganz realistisch gesehen: in der Wertung der durchschlagenden Macht der Selbstsucht. Auch in seinem sozialistischen Wirtschaftssystem rechnet er nicht mit der Selbstlosigkeit und dem Gemeinsinn als Voraus-

setzungen; sein Sozialismus ist vielmehr ein Zwangssystem zur Bändigung des Egoismus und der wüsten Anarchie, die er anrichtet. So ist er auch in der Erfassung der politischen Aufgabe seines Volkes ganz Politiker; Wille, Nüchternheit und nationales Temperament. Das Kampfprinzip der äußeren Politik ist ihm keinen Augenblick zweifelhaft. Einmal — gewiß — wird die Menschengemeinschaft kommen. Aber solange sie nicht da ist, kann man nicht handeln, als ob sie bestände, als ob Recht und nicht Macht das Verhalten der Völker bestimmte. Zur Bestärkung dieser Auffassung kommt hinzu, daß Fichte stets — trotz seines johanneischen Christentums — an dem Vergeltungs- und Gegenseitigkeitsgedanken als einer Grundlage des Gemeinschaftslebens festgehalten hat. Gewiß, der einzelne soll sich hingeben und zum Opfer bringen für das Wachstum der Gesamtheit. Aber er soll sich nicht in überströmender Liebe wegwerfen, damit die Ungerechtigkeit und der Egoismus anderer auf ihm herumtrampele. Sein Dienst gilt nicht den anderen, der Masse der einzelnen Menschen, sondern der Gemeinschaft, d. h. dem Zustand von Liebe, Gerechtigkeit und Gemeinsinn, der alle trägt. Dieser Zustand wird nicht befestigt, wenn man sich aus dem Überschwang der Opferbereitschaft hingibt zum Mißbrauch für andere. Auge um Auge, Zahn um Zahn ist nach den innersten Instinkten von Fichtes Kämpfernatur ein unumstößliches Prinzip, solange Menschen anderen Augen und Zähne ausschlagen. Und insbesondere ist Fichte durchdrungen von der Wahrheit, daß „das Gute und Edle immer im Streit liegt". Der Fortschritt vollzieht sich im Kampf für das Gute. In der Entfaltung der Menschheit für ihre neue

Epoche muß der Mensch oder das Volk, das sich als Werkzeug des werdenden Neuen fühlt, das andere — die anderen — kämpfend überwinden. Das deutsche Volk, zur Zeit des Rheinbundes repräsentiert durch Preußen, hat für seine Bestimmung zu kämpfen. Sein Leben, sein Dasein als Staat ist zugleich ein Stück Dasein und Leben einer Idee, fest mit ihr verwachsen wie Leib und Seele. Daraus erwächst nicht nur Berechtigung, sondern unverbrüchliche Pflicht, für die nationale Existenz einzutreten.

Aus diesem Temperament sind die Reden an die deutsche Nation herausgewachsen.

Die Reden an die deutsche Nation.

In den „Reden an die deutsche Nation" sammelt sich der Ertrag philosophischer, sittlicher und geschichtlicher Erfahrung zum prophetischen Werk.

Worin liegt ihre Größe? Nur in einem: daß sie Leben sind. Leben als Gefühl, als Glaube, als Wille.

Leben als Gefühl. In der Schlaffheit des lauen Sich-abfindens oder des wehleidigen Schmerzes steigt bei diesem Menschen die Freiheit, der gerade, mächtige Instinkt des Lebens, und spricht sein „Unerträglich". Was namenlos, eine geheimnisvolle Kraft, unaussprechliches, innerstes Bewußtsein des Seins selbst, in einem Volke da ist, in dem Maße, als es gesund ist, steigt hier steil auf: Wir können nicht Teil der Geschichte eines anderen Volkes sein. Wir müssen Raum haben für unser Sein oder wir werden nicht sein.

Die Wucht dieses Erlebnisses: ich bin ich – Deutscher – und kann nur so sein und so leben, ist die Kraft, die für Fichte als Licht die Geschichte erhellt, als Wille und Glaube die Zukunft formt. Die „Reden an die deutsche Nation" sind kein Geisteswerk ersten Ranges, nach Maßstäben wissenschaftlicher Konsequenz und Überzeugungskraft gemessen. Aber sie sind mehr: Atem eines unbeirrten Lebens, dichteste Energie, sicherstes Selbstbewußtsein.

Ein Wort Werfels sagt warnend vor der tönenden Phrase: „Dein Wort ist nicht lauter als es laut ist." Fichtes Reden sind durch sich selbst laut, sie sind in jedem Zug gespannt und geschwellt von Leben. Wer das nicht fühlen kann, dem müssen sie als ein seltsam steifes Buch voll geschichtlicher Konstruktion gelten. Zu den Reden kann nur der verwandte Instinkt sich finden. Sie „zünden". Auch da, wo das Verstehen ihnen nicht folgt, rufen sie das Gefühl. Sie reißen die Seele in ihren Strom, sofern sie Leben hat – den gleichen starken, rassigen „Affekt des Seins".

Eigentlich weiß man erst bei den Reden richtig, was Fichte unter „Liebe" versteht. Vaterlandsliebe – die Energie des eigenen Seins, das Feuer der eigenen Lebendigkeit. Nicht Liebe zu etwas. Das Vaterland bin ich, mein Deutschtum, d. h. die Form meines Seins; so stark ich bin, so stark ist meine Vaterlandsliebe. Niemals hat Fichte die Verknüpfung dieser Liebe mit irgendwelchen einzelnen Einrichtungen und Symbolen des Vaterlandes – etwa „Liebe zum Herrscherhause" oder dergleichen. Liebe ist ja bei Fichte immer in ihrem eigentlichsten Sinn „Liebe zu sich selbst", eben Affekt des Seins, Feuer des eigenen Wesens, Tem-

perament des Lebens selbst. Vaterlandsliebe ist daher keine einzelne Tugend, kein Verhalten unseres Wesens zu einer Größe außerhalb unser selbst. Vaterlandsliebe ist das Leben der Gemeinschaft in uns, das klopft und atmet, stürmt und drängt und seine wesensgemäße Formung will. Man kann von der Vaterlandsliebe nicht reden, so wie Goethe sagt, man kann von der Natur nicht reden – denn „alles, was ich sage, hat sie gesprochen". So bedarf das Vaterland nicht unserer Bekenntnisse. Wir sind es – so stark, lebendig und wesenhaft ist es wie wir. Nicht mehr und nicht weniger. Wir können der Kraft seines Daseins in uns durch Worte, Gelöbnisse und Kundgebungen nichts hinzufügen. Es ist und lebt in unserem Wesen und unserer Kraft, nicht in unseren Worten.

Daraus Fichtes Weg vaterländischer Erziehung. Keine Gesinnungspredigt. Sondern Vermittlung des Erlebnisses.

Vaterland – Nation – ist das Wesen der Gemeinschaft in uns. Es braucht nur dem Bewußtsein enthüllt, aus den Gefahren der Beirrung befreit zu werden, es braucht nur in Gemeinschaft der Erziehung selbst erfahren zu werden, dann wird es stark und klar.

Es ist charakteristisch für Fichte, daß es in der Erziehungsanstalt, die er aufbaut, keinen Religionsunterricht geben soll. Er, der johanneische Christ, meint gleichwohl, daß in einem wohlgeordneten Gemeinschaftsleben für Religion in eigentlichem Sinne keine Erlebnisgrundlage sei. Er will die Lehre nur im Erlebnis verwurzelt sehen, nicht im Wissen und Lernen.

So predigt man auch keine Vaterlandsliebe in Fichtes

Erziehungsstaat. Man würde sie verderben, indem man sie predigte. Denn sie wird nicht gelernt oder erworben, sie ist keine „Pflicht" oder kein Gebot, sondern sie ist Energie des deutschen Gemeinschaftsseins.

Je stärker der einzelne sich und die Gemeinschaft, sich in der Gemeinschaft und die Gemeinschaft in sich erlebt, um so wesenhafter und größer sein Nationalbewußtsein.

Daher ist Nationalbewußtsein nur erziehbar durch Demokratie. In der Mitverantwortung aller erschöpft sich erst das sittliche Wesen der Gemeinschaft. Durch sie erst wird Volksgemeinschaft erlebt. Wer das nicht will, wer von der Möglichkeit eines Nationalbewußtseins der „Untertanen" träumt, der nehme Fichtes Namen nicht in den Mund. Die Reden an die deutsche Nation gehen ihn nichts an. Er hat sie nicht verstanden in ihrem eigentlichsten Kern. Fichtes Freiheit und Liebe sind tot für ihn, und die Bestimmung, um deretwillen das deutsche Volk nach Fichtes Glauben zu leben hat, ist tot in seiner Seele!

Die „Reden an die deutsche Nation" berühren sich in ihrer Grundstimmung mannigfach mit dem, was heute wieder in der Seele der Menschen vorgeht.

Sie sind voll unbedingter Skepsis gegen ihre Zeit, voll Untergangsbewußtsein. Die Erneuerung kann von den Alten nicht erwartet werden. Sie sind ihrer Zeit verfallen – mit ihrer Schlaffheit, Selbstsucht und ihrem Relativismus. Es ist dasselbe Gericht, das heute Franz Werfel hält, wenn er in einem seiner Gedichte den Zeitgenossen mit der Frage ins Auge sieht, ob sie Träger der Erneuerung sein können, und ebenso unbedingt wie Fichte immer wieder verneint: „Ihr nicht!" „Wir nicht!"

Aber hinter Fichtes Untergangsstimmung steht dieser felsenfeste Glaube, dies unverrückbare Vertrauen in die Macht des Geistes, der nicht im Wandel irdischer Formen, im Aufstieg und Abstieg des geschichtlichen Daseins kleiner oder größer wird, wächst und sich erschöpft, sondern der ewig da ist, dem Menschen zugänglich, der sich ihm hingibt.

Fichte sieht den „Untergang des Abendlandes" im Sinne des gewaltigen Gleichnisses aus dem Ezechiel wie das Feld voller Totengebeine, über die der Wind Jehovas hinbraust und sie lebendig werden läßt. Die Kraft der Erneuerung entzieht sich der Vorausberechnung. Nicht aus dem Geschehenen, schon Abgelaufenen lassen sich die Möglichkeiten zukünftigen Werdens ablesen. Keine Erkenntnis der Vergangenheit vermittelt ein Verhältnis zu der lebendigen Kraft, aus der die Zukunft sich erschafft. Von dieser Kraft weiß man nur als Fühlender, als Glaubender, mit ihr wird man eins im Wollen.

Die Macht des Geistes empfängt Maß und Art nicht aus der historischen Verknüpfung mit dem Gewesenen. Sie ist immer da, sich immer gleich, nicht milieubedingt, nicht biologisch abhängig. Es gibt erschöpfte Geschlechter, aber der Geist ist nicht erschöpfbar. Er kann in die Geschichte eintreten wie ein Wunder, glanzvoll und schöpferisch über alle Maßen.

Nur – man muß glauben. Das heißt: unbedingter Idealist sein. Den Mut haben zur radikalen Erneuerung. Nicht Paktieren mit dem Verbrauchten, nicht sich fühlen als solche, die gebunden und bedingt Ahnenerbe weiterschleppen, sondern als frei. Frei zum Neuen, Unerhörten, Nichtdagewesenen. Frei zum Schlußmachen und zum Beginnen.

Auch darin ist eine Strömung unserer Zeit Fichte verwandt: ein neuer Idealismus lehnt den Historismus ab, der uns immer wieder in Verlebtem festhält und zum Neuschaffen lähmt. Ein neuer Idealismus wagt wieder unbedingt zu sein, stützt sich allein auf sich selbst, auf seine Ewigkeiten.

Daraus wird Fichte die Möglichkeit eines vollkommenen Neubeginns gewiß. Löst die Jugend aus der vergiftenden Gemeinschaft mit ihren verlotterten Erzeugern und führt sie den Weg des Geistes. Es gibt ihn. Er ist gangbar für den Wollenden. An den Gefahren menschlicher Selbstsucht, des Sündenfalls selbst vorüber kann eine dem unverbrüchlichen Gesetz des Geistes – des wahren Lebens – folgende Erziehung den Zögling führen. Das der Glaube, aus dem die Grundsätze der „Nationalerziehung" quellen.

Seltsam: Das Verhältnis dieses Idealsystems zu den äußeren technischen Möglichkeiten. Hat sich Fichte die praktischen Fragen gar nicht vorgelegt? Nicht die Frage, wer denn das Heer der Erzieher bilden solle? Die Tausende, die zur Durchführung dieses Werkes erforderlich sind? Welcher Grund zu der Annahme, daß diese von der Fäulnis der Zeit weniger ergriffen sein sollten wie die Eltern? Und vollends die Frage von Organisation, Kosten, Durchführbarkeit. Fichte streift sie nicht einmal.

Dieses Übergehen der Verwirklichungsfrage zum Anlaß nehmen, Fichtes Gedanken zur Nationalerziehung als „Utopie" abzutun, hieße an ihrem Wesen vorübergehen. Sie sind keine Utopie, sondern ein „Ideal". Das ist sehr zweierlei. Die Idee selbst wird in ihnen zum Bild. Sie stellt sich selbst dar. Wir – realistischer geschult – verstehen diese

Form der Darstellung einer Idee nicht mehr recht. Wir wollen Projekte, Vorschläge, wie man es in der Welt der bedingten Wirklichkeit anfängt. Der Idealismus jener Zeit (etwa noch Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung) drückte sich aus, indem er den idealen Grundriß als regulatives Prinzip für die Wirklichkeit hinzeichnete. Bildhafter als die bloße Theorie, aber auch nicht an dem innersten Sinn verkürzt durch Anpassung an die zufällige Wirklichkeit, soll ein solches Idealbild ein Prinzip plastisch darstellen. Eine Ausdrucksform, an deren Absicht philisterhafte Einwände wegen der Ausführbarkeit vorbeigehen.

Der Grundriß der Nationalerziehung in den Reden ist eine Ideendichtung über die Erziehung. Ein Gebilde, in dem der idealistische Glaube Gestalt gewinnt. Ewig in ihrer unberührbaren inneren Wahrheit und zeitlos in ihrer Gelöstheit aus psychologischer oder gesellschaftlicher Bedingtheit. Sie sagen: so ist der Weg, wenn und sofern ihr euch dem reinen Geist anvertraut; zeigen dem Erzieher seine Berufung, das Wesen seines Werkes als vollkommenes, unbedingtes und rein aus seinem Geist heraus bestimmtes gedacht.

Letzte Formung.

Fichte hat die zusammenfassende Formung seiner Weltanschauung in der „Wissenschaftslehre" niedergelegt. In jedem Stadium seiner Entwicklung baut er sie neu auf, damit sie immer wieder der vollgiltige Ausdruck seines Erkenntnisstandes sei. Es gibt – ungerechnet verbesserte zweite Auflagen – Fassungen der Wissenschaftslehre, aus den Jahren 1794, 1795, 1797, 1801, 1804, 1810. Sie zeigen stärker

und gleichsam schroffer als die anderen Schriften, die Teilgebiete jeweils aus einem Guß erfassen, den Forscher, der immer wieder auf die Gedankenmasse eindringt, um sie sich selbst zu letzter Durchsichtigkeit zu läutern und den andern durchschaubar zu machen. Denn neben der Energie des Denkers treibt ihn die Energie des Lehrers. Wenn im Turnus der Vorlesungen die Einführung in die Wissenschaftslehre wiederkehrte, war es ihm nie Wiederholung abgestandener Wahrheit. Die Aufgabe war neu gestellt, wurde von ihm angepackt wie zum erstenmal. Auch hierin stand er unter dem Gesetz der sich ewig neu gebärenden Tat, im Zeichen des ewig jungen Lebens.

Seine Formungsversuche verraten ebenso die Arbeit des Denkers wie des Pädagogen – sie folgen unermüdlich dem Streben nach überzeugender Darstellung ebenso wie dem Wachstum neuer Erkenntnis.

Es ist nicht möglich, die Folge dieser Formungen in ihrer Abwandlung hier im einzelnen zu beschreiben. Wir versuchen die große Linie nachzuziehen, die von dem ersten, den Jenenser Studenten gegebenen Grundriß zu der in 14 Paragraphen zusammengeschmiedeten Fassung von 1810 führt – um an ihr noch einmal den Aufriß des Gedankenepos zu zeigen, das Fichtes Namen trägt.

Anfang und Ausgang der Wissenschaftslehre sind bezeichnet durch die beiden Sätze: Früher: „Am Anfang ist die Tathandlung des Denkens" – und dann: „Am Anfang ist Gott".

Ihr Anfang war: Entbehrlichkeit aller metaphysischen Voraussetzungen – ihr Ende: unser Leben ist nur erfaßbar als Erscheinung des göttlichen Lebens. „Als Bild Gottes, und dadurch daß es dieses Bild ist, ist auch allein da das

Wissen, und wird lediglich durch das Erscheinen Gottes in ihm getragen."

Der Inhalt von Fichtes Lebenswerk ist: wie sich Gott dem Denker enthüllt – Glaube als Frucht, Siegespreis und Erlösung des Gedankens. Diesen Weg kann nicht jeder nachdenken. Nur der vermag ihn in seiner Folgerichtigkeit zu erfassen, dessen Denken ins Wesentliche gesenkt, vom Wesentlichen gelenkt ist. Fichte selbst hat diese zweierlei Arten von Erkenntnis je länger umso schärfer unterschieden, je stärker und reiner ihm selbst das wesenhafte Wissen erquoll. Die eine ist Sammlung und Ordnung von Abbildern der Welt, die andere ist Lebensgestaltung, Aufspüren der Hebel des Werdens, ist der Inbegriff schöpferischen Lebens: die Schau des im Sichtbaren enthaltenen, in ihm fortgestaltend wirksamen Göttlichen.

Das Hinabtauchen von dem Schauplatz intellektualistischer Oberflächenbetriebsamkeit in die Werkstatt Gottes bezeichnet Fichtes geistigen Weg. Er hat ihn von Anfang an gesucht.

Der Fortschritt der Wissenschaftslehre über Kant hinaus bestand darin, daß Fichte den Ursprung der gesamten Vorstellungswelt nach innen verlegt, die ganze Welt konsequent als einen Innenvorgang erfaßt, alles, was noch als „Ding" einen Objektcharakter bewahrte, als eine Bewußtseinsfunktion begriffen hatte. Die Gleichsetzung von Subjekt und Objekt im Ichbewußtsein, in dem die Welt der Objekte, das Nichtich, als ein vom Ich erlebtes zugleich besteht, hatte ihn dazu geführt, einen Akt anzunehmen, der dieses Miteinander hinstellt, einen geistigen Urvorgang, in dem weder das Subjekt noch das Objekt bedingend erscheint: ein subjektloses Denken, ein bewußtloses Vorstellen – die Geist und

Welt erzeugende Tat. Diese Tat erzeugt das Subjekt-Objekt-Wesen des Ich. In dem die Welt beschlossen ist als Gewußtes, Erlebtes. Und das, eins mit seinen Inhalten, sich selbst an ihnen erlebt. Die Welt, nicht zerfallen in Subjekt und Objekt, Denken und Sein, ist eine Folge von Selbstschöpfungsphasen des Ich, in denen es sich selbst ergreift als „Freiheit" – als schöpferisches Leben. Und die Bewußtseinsformen: Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft, Verstand, Urteilskraft, Vernunft stellen die Verwandlungen dar, in denen der Geist sich als Tat und Leben erhält und behauptet. Sie sind als notwendige Formen zu begreifen von dem Gesichtspunkt aus, daß sie das Erlebnis der Freiheit und die Möglichkeit der unendlichen Tat vermitteln – die Bestimmung des Ich, sein Wesen zu erfüllen.

Der Ring dieser Gedankengänge, die in den ersten Fassungen der Wissenschaftslehre in mannigfacher Abwandlung und immer erneuerter Ausformung wiederkehren, schien absolut geschlossen. Aber – er ruhte in einer Voraussetzung, die Fichte zunächst, dem Kantischen Kritizismus innerlich verpflichtet, nicht ausgesprochen, sich nicht eingestanden hatte.

Mit der Wendung um 1800, die in ihren verschiedenen Ausprägungen schon beschrieben ist, tritt diese Voraussetzung hervor. „Das Wissen ist zu seinem Dasein eines Seins außer sich bedürftig" – in diesem Satz ist sie enthalten. Als Inbegriff dieses Seins nennt Fichte – auch in der Wissenschaftslehre, also in der streng gedanklichen, nicht religiösen Ausprägung seiner Anschauung – Gott.

Alle Erkenntnis endet vor einem Letzten, nicht mehr Zerdenkbaren, ja, sie sucht im Grunde dieses nicht mehr

zu Zerlegende. An diesem Erlebnis des Angehaltenwerdens, des Zuendeseins wird bewußt, daß das Denken seinem Wesen nach ein Abhängiges, nicht ein Ursprüngliches ist. Sein heimlicher Zweck ist, an die Grenzen zu kommen, sich durch sich selbst hindurchzuarbeiten, sich selbst hinter sich zu lassen, um, wie in dem tiefen Symbol des verschleierten Bildes zu Sais, vor der „Wahrheit", dem Seienden, vor dem das Denken endigt, zu stehen, von ihm überströmt zu werden.

Was der Mystiker kündet, ist auch das Letzte, zu dem der Denker kommt; und je inbrünstiger und unbedingter die Energie seines Denkens, um so stärker wird in ihm die Klarheit über das Wesen der Erkenntnis, die ja gerade ihr eigenes Ende sucht: „drang, als Wissen ging zu Grunde, über alles Wissens Kunde". In einem letzten Ergebnis ihrer eigenen Arbeit wächst die Erkenntnis über sich hinaus, sich selbst ergreifend als — — —

Fichte sagt in der letzten Zusammenfassung von 1810 „als Schema Gottes".

Die „Tathandlung des Denkens", die er am Anfang seiner Philosophie als Ursprung fand, begreift er nun als Ausfluß eines Seins: Gott, der sich selber vollzieht in dem Geistesleben, das sein Bild lebend verwirklicht. Das Geistesleben, aus einem Vermögen erwachsend, durch das der Mensch sich zum Bilde Gottes erschafft oder erlebt, ist nur begreiflich unter dem Gesetz eines Sollens, das uns gebietet, Bild zu werden. Wir erfassen uns als Bild Gottes, indem wir dazu werden: hindurchgehend durch die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mit dem Soll, sie zur Einheit zu binden und dabei uns selbst als schöpferisches

Prinzip dieser Einheit zu verstehen, zu erleben. Wir werden dadurch zurückgeführt von der Sinnenwelt und dem in ihrer Verarbeitung uns bewußt werdenden Wesen unserer Erkenntnis als Form des göttlichen Bildes auf das Gebot, dies göttliche Bild zu sein.

„So endet denn die Wissenschaftslehre, welche in ihrem Inhalte die Vollendung des soeben ausgemessenen absoluten Vermögens zu intelligieren ist, mit der Erkenntnis ihrer selbst, als eines bloßen Schemas, jedoch als eines notwendigen und unentbehrlichen Mittels, in eine *Weisheitslehre*, das ist in den Rat, nach der in ihr erlangten Erkenntnis, durch welche ein in sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben; nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Lebens des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben."

IV. Ausklang

Es ist wohl der entscheidende Unterschied der wesenhaften und starken von den schemenhaften und matten Menschen, ob sie in erschütterten Zeiten sich ihrer selbst um so gewisser fühlen oder ob sie nach Halten und Stützen suchen müssen.

Fichte findet sich in den Jahren bis zur Erhebung von 1813 immer fester und klarer zu sich – zu seinen innersten Gewißheiten.

Diese Gewißheiten sind rein religiöser Art, d. h. sie bestehen in dem Bewußtsein eines mystischen (verstandesmäßig nicht weiter zu deutenden) Lebens als innerster Kraft alles äußeren Seins und Wirkens.

In der Sittenlehre von 1812 und in den im Sommer 1813 gehaltenen Vorlesungen über angewendete Philosophie – beide allerdings nur als Skizzen von Fichtes eigener Hand erhalten – tritt das stark und großartig hervor: eine Lebensanschauung, deren Ausgang Glaube ist.

Die Stätte der Verkündung wird ihm die Berliner Universität. Ihre Gestaltung zu bestimmen, war ihm nicht vergönnt. Sein Plan: der Inbegriff seiner Ideen zur Universitätsreform, aufgebaut auf dem Grundsatz der Einheit des Wissens, der notwendigen Verbindung zwischen Wissen und tätigem Leben und der Erfassung der Erkenntnis als Gemeinschaftsleistung, wurde nicht verwirklicht. Er ist (der „deduzierte Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie

der Wissenschaften stehe") uns heute nur Ausdruck seiner Berufsethik und Bild seiner Idee von der eigenen Bestimmung: die Philosophie, die für alle Fakultäten sinngebende zentrale Wissenschaft, kann nur in *eines* Hand liegen. Denn nur *ein* Geist – nicht der Widerstreit verschieden gerichteter – kann der gemeinsamen Arbeit die innere Form, die letzte Zusammenfassung geben. Diese Bestimmung zu erfüllen, mußte Fichte als seine Erfüllung ersehnen. Es war ihm nicht geschenkt – sicher zu seinem Glück. Er wäre gescheitert, weil er nicht die feinfühligen Hände hatte, die das Lebendige berühren können, ohne es zu verletzen. Aber er fand den Boden für eine Lehrtätigkeit, die in ihrer Bedeutung unvergleichlich erhöht, mit der geistig-sittlichen Erneuerung geradezu beauftragt war. Ob sie ihn noch auf der Höhe seiner Kraft fand, vermögen wir nicht zu erkennen, weil uns kein von ihm selbst ausgeformtes Werk aus dieser Zeit mehr vorliegt. Sicher ist nur eins, auch aus den Skizzen erkennbar, daß er aus seinem *Geist* mit erhöhter Gewißheit Zeugnis ablegte.

Schärfer als zuvor (in der „Anweisung zum seligen Leben" und in der „Bestimmung des Menschen") prägt sich der in Erlebnis und Denken gewonnene Grundriß der Fichteschen Philosophie in der „Sittenlehre" von 1812 aus. Der Urgrund unseres Lebens – nein, man sollte sagen: *das* Leben schlechthin ist Gott. Uns greifbar gegenwärtig in unserem „Ich". Denn der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit ist „Kraft, der ein Auge eingesetzt ist". Das heißt: Kraft, die, sollend und wollend, getrieben und doch in Freiheit, als Geistgefühl und Erkenntnis zugleich, Gott im Menschen verwirklicht.

Die Betrachtung des philosophischen Idealismus liegt hier zugrunde. Die Welt ist „Begriff" und Erscheinung. Der Begriff, das Bild der Welt, ist aber nicht ihr Nachbild, – der geistige Schatten, den sie wirft – sondern ihr Vorbild, d. h. er ist Grund der Welt, aus dem sie erwächst, allein wahres Sein, das erste, nicht das zweite. „Im Anfang war das Wort" – der Logos. „Durch dasselbe sind alle Dinge gemacht." Innerster Sinn des Sollens ist also, daß es das Leben und die Kraft dieses Logos ist. Das Ich besteht in dem Bewußtsein dieses Sollens, es ist Kraft und „Sehe". Die „Sehe" (Fichte bezeichnet mit diesem selbstgeschaffenen Substantiv das Vernunftbewußtsein, das die Kraft begleitet, leitet und dadurch bestimmt, mit ihr eins ist im schöpferischen Willen) erschafft die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit wird „hingesehen", d. h. hingestellt als Schöpfung der aus Gott quellenden Idee, die gleichzeitig Kraft und Schau ist.

In dieser Anschauung bleibt der Untergrund rein religiös. Es läßt sich nicht beschreiben, was die Idee sei, sie wird erlebt. Das Gute ist durch keine weiteren Kriterien auffindbar, an nichts anderem meßbar, es ist elementares Leben und unmittelbares Wissen. Kants kategorischer Imperativ wird hier festgehalten, sofern auch er die Unbedingtheit des Sollens ausdrückt. Aber er wird an zwei Punkten überwunden. Das Sollen ist nicht nur erfaßbar als Gesetz – nach seiner formalen Seite – es ist vielmehr Leben, Wesen, Kraft. Und: das sittliche Leben ist nicht eine Reihe von einzelnen Handlungen, für die jeweils in einer besonderen sittlichen Entscheidung dieses oder jenes inhaltlich bestimmte Gute Motiv des Sollens wird, sondern es ist ein „ununter-

brochener Abfluß der Entwicklung des Begriffs" (der Idee). Das sittliche Leben ist Sollen und Sein zugleich, denn in ununterbrochenem Werden verkörpert sich das Sollen in den Gebilden des wahren Seins. So ist die Ethik Seinslehre, oder richtiger: Erscheinungslehre, denn sie beschreibt, in welchen Formen die Idee im Ich erscheint – wie „das Wort Fleisch wird". Und noch eines: Die Vernunft ist praktisch – sie ist nur praktisch. Das heißt: sie ist das schöpferische Prinzip der Welt, die aus ihr geboren wird.

In diesem Aufriß des philosophischen Idealismus ist aber der einzelne durch ein stärkstes metaphysisches Band an die Gemeinschaft gebunden. Denn es ist das Eigentümliche des Geistes – des Lebens –, daß es, Eines in Wahrheit, erscheint, zerrissen in die Menge der Individuen. Die Gemeinde der Geister, ihre Einheit, offenbart erst das Sein in seiner Ganzheit. Diese Gemeinde aber hat kein Bewußtsein. Nur im individuellen Bewußtsein, mittelbar, wird ihre geistige Existenz bewußt. Nur dann also erhebt sich der einzelne zum wahren Sein und nur in dem Maße, als er sich als Glied der Gemeinde weiß und als sein Wirken und Handeln darauf gerichtet ist, die Einheit der Gemeinschaft zu erschaffen. „Der sittliche Wille will in dieser ewigen Einheit die Sittlichkeit aller: will, daß alles Leben in der Erscheinung werde Leben des Begriffs." Indem die Gemeinschaft durch ihren Austausch bewirkt, daß alle Individuen das in ihnen lebendige individuelle Bild Gottes einander darbieten und von einander aufnehmen, entfaltet sich das wahrhaftige, einige Bild. Indem jedes individuelle Bild erschienen und herausgetreten ist in einem gemeinsam anschaulichen Leben, schließt sich das System des Sittlichen, der Ring

der göttlichen Weltordnung. So wird der Grundcharakter des sittlichen Menschen die Liebe. Denn eigene Gerechtigkeit und Unbescholtenheit ist nicht Sittlichkeit, diese besteht nur in einem den andern zugewendeten Leben und Handeln. Der sittliche Mensch, „im Innern vollendet und selbständig durch seinen absoluten Willen, recht zu tun, ist im Äußern bedürftig und abhängig vom ganzen Menschengeschlecht" – er bedarf der Entfaltung der sittlichen Welt außerhalb seiner selbst, des Hervortretens des göttlichen Bildes im ganzen Geschlecht.

„Darum ist der sittliche Mensch stets bereit und getrieben, allen zu dienen. Für die Erhaltung und das Wohlsein eines jeden sorgt er zuvörderst, aus dem Grunde und innerhalb der Grenzen wie für seine eigene. Für das physische Wohlsein aller, für Ordnung, die sie umgebe, für die Rechtlichkeit ihrer Verfassung, für ihre Freiheit – – denn er weiß, daß nur in einer solchen Lage sie ihren Blick erheben können auf das Geistige, und daß äußerer Druck in der Regel und nach dem gemeinen Maßstabe dem Menschen fast alles sein Höheres nimmt, und ihn beinahe zum Tier herabdrückt. Er arbeitet für ihre Belehrung, Begeisterung, Erhebung, und da ist jedem sein kräftiger, guter Wille der beste Lehrmeister, dieser gibt solchen Verstand, den man oft nicht bei sich gesucht hätte, und aus dem Bisherigen nicht erklären kann, und Kraft zur Tat.

Alles dieses tut er nicht ungeordnet, und auf Rettung, Beglückseligung und Bekehrung ausgehend, wie auf Abenteuer, nicht müßig, aufsuchend die Gelegenheiten, denn ein wahrhaft sittlicher Lebenslauf ist nie müßig, sondern wie es der Plan unseres Lebens und die ungesuchten Verhältnisse, in die wir kommen, mit sich bringen.

Und zwar tut er dieses alles mit der beschriebenen Liebe, mit dem innigen, eigentümlichen Herzensbedürfnisse eines sittlichen Zustandes außer uns; denn nur diese Liebe und dieses Bedürfnis, diese Ausfüllung des Gemüts, ist das Siegel unserer Sittlichkeit."

Wenn man sich durch die schwere und (da es sich nur um Skizze und Nachschrift handelt) nicht durchgeformte Sprache der Sittenlehre von 1812 zu ihrem großartigen Grundriß durcharbeitet, überströmt einen die strahlende Kraft dieses Glaubens. Der die ganze Zukunft für sich hat, weil nicht das Vergängliche ihm das Leben ist, sondern die aus mystischem Grunde immer wieder unerschöpft in Welt und Geschichte strömende Kraft, an der wir Anteil haben, ja, deren Teil wir sind, wenn wir uns ihr hinzugeben den Mut haben.

Der Ausgang von Fichtes Leben und Werk stellt sich mir in einem Symbol dar. Ich betrachtete einmal mit einem Freunde an einem schon dunkelnden Spätsommertag über den See hinüber die großartige Linie eines Gebirgsstocks. Und wir fanden, daß diese Linie den Aufstieg des Führers ausdrückte. Sie erhob sich erst, nicht zu steil, aber rein und gerade, verlor sich dann in das ringende und verwirrte Auf und Nieder einer vielgezackten Kurve, nahm einen neuen beruhigten, sicheren und schwungvollen Anstieg in großartige Höhe und stürzte dann gewaltsam senkrecht ab. Jugend, Gärung, Führung — und auf der Höhe das Ende. Wie der junge Goethe den Schwager Kronos bittet „rasch hinab, eh die Sonne sinkt".

Fichte starb mitten in den Freiheitskriegen als Lehrer der Berliner Universität, die ihr geistiges Hauptquartier war.

Die deutsche Geschichte selbst nahm das Schicksal dieses ihres großen und wunderlichen Sohnes auf ihre Flügel und gab ihm zuletzt seinen eigentlichsten, innersten Sinn. Machte ein in schwerer und verschnörkelter Bewegung zum Ausdruck ringendes Geistesleben einfach und volkstümlich, indem sie es verschmolz mit einer Erhebung, die aus der gleichen Kraft quoll. „Umfangend umfangen." Der Fichte der Wissenschaftslehre hängte das Schwert an die Zimmertür – Bereitschaft der Hingabe für den gleichen Glauben, dem er das philosophische System erbaute.

Im Sommer 1813 hielt Fichte Vorlesungen aus der „angewendeten Philosophie". Sie sind aus seinem Nachlaß zum erstenmal herausgegeben im Jahre 1820 unter dem Titel „Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich" – ein Titel, der den Inhalt wenig glücklich andeutet. Denn der Rahmen dieser Vorlesungen ist im Grunde viel weiter. Sie gaben eine allgemeine Einleitung über die „Anerkennung" der Philosophie im Leben überhaupt, sprangen dann – von den äußeren Ereignissen gewaltsam angestoßen – aus dem Gleise auf eine Einzelfrage über: „der Begriff des wahrhaften Krieges", und gaben schließlich in ethisch-politischem und zugleich geschichtsphilosophischem Aufriß „die Errichtung des Vernunftreiches".

Am Anfang steht ein Bekenntnis des Wissens und Seins zugleich. „Anwendung der Philosophie ist ein sittliches Leben". Der Philosoph „lebt und wirkt die philosophische Erkenntnis: das dort Ruhende und Untätige ist hier Trieb und Bestimmung eines weltschaffenden Lebens geworden. In ihm ist die Philosophie Schöpfer des Seins, also angewendet!"

Die Einheit von Lehre und Leben ist in keiner philosophischen Weltanschauung so zum Mittelpunkt gemacht wie in Fichtes Idealismus. Nichts sollte so sehr wie dieses uns als sein Vermächtnis gelten. Denn in nichts anderem ist die Schwäche, Zerfaserung und Ohnmacht zur Gestaltung bei unserem Jahrhundert so tief begründet wie in der Tatsache, daß eine zur Zusammenfassung charakterlich unfähige Generation auch in der Philosophie das Prinzip der Wissenschaft um der Wissenschaft willen aufgestellt hat. Ein unendlicher Mißbrauch des Geistes in unernsten Gedankengängen ist geradezu das Gepräge unseres geistigen Lebens. Unernst, weil ohne sittliche Konsequenz, ohne aufrichtige, unbedingte Durchführung der gedanklichen Linien in die Willens- und Tatsphäre. Daß der Geist und das Leben eins ist und in Erkenntnis und Tat zu verschmelzen hat zum Gebilde der weltschaffenden Persönlichkeit – das ist heute als Ausgang und Ziel der Weltanschauung verloren gegangen. Wesentlich aus Schwäche, aber auch aus Eitelkeit und einem geistigen Geckentum, dem gerade viele der sogenannten „geistreichen" Menschen unserer Zeit verfallen sind. Fichte ist – es wurde im allerersten Eingang dieser Darstellung seines Werkes gesagt – gerade aus der starken und ungelenken Einfalt seiner volksmäßigen Natur heraus immer ernsthaft bis zum letzten – ernsthaft und unspielerisch wie ein Bauer.

Nur die Rückkehr zu solchem Ernst kann uns heute retten. Nur wenn alle Wissenschaft wieder grundsätzlich tatbegründend, wenn alle Wissenden wieder „freie Künstler der Zukunft und ihrer Geschichte" werden, wozu Fichte sie bestimmt, „die besonnenen Baumeister der Welt aus dem bewußtlosen Stoff"

– kann der Geist wieder im deutschen Schicksal mächtig werden, das heute abrollt, wir seine Beute, aber nicht seine Herren!

Schon in den „Reden an die deutsche Nation" hat Fichte von der Berufung der Philosophen – der Gelehrten – zur Staatsführung gesprochen. Hier baut er den Gedanken, den er dort nur andeutet, systematisch aus. Die Leitung des Staates hat in einem doppelten Sinne der Freiheit zu dienen: negativ, indem sie jedem Individuum seine persönliche Sphäre der Freiheit sichert. Positiv, indem sie die jedesmalige Bestimmung des Menschengeschlechts in einer politisch-sittlichen Schau erfaßt und damit das Gesetz ausspricht für die Einheit und organische Verbindung aller einzelnen in einem Volke.

Wer vermag das? Wer ist zu solcher Zielsetzung berufen? Nicht eigene Wahl, aber auch nicht die Entscheidung irgendwelcher anderen beruft zu solcher Führung. Sondern nur „unmittelbare Bewährung durch eine schöpferische, allen offenbare und faktische, sinnliche Gewißheit tragende Tat". Diese Tat besteht in der Fähigkeit eines Menschen, andere zu objektiver Erkenntnis zu bringen. Wer das kann, beweist, daß er berufen ist, den Geist in der Geschichte zu entfalten. Die wahre politische Herrschaft also „von Gottes Gnaden" liegt bei denen, die lehren können. Sie haben insgesamt die Führung und sind berufen, aus ihrer Mitte den Führer oder den Senat der Führer zu wählen. (Das klingt wunderlich. Aber gesetzt, wir hätten es heute so gemacht, wir hätten den Universitäten die Aufgabe gestellt, aus ihrer Mitte den Präsidenten zu wählen – würden sie nicht ganz gut gewählt haben?) Der Stand der Lehrer ist der „unsterbliche Gesetzgeber in einem Volk".

Der Lehrer nämlich erschafft ja eigentlich das Volk. Im System allgemeiner Nationalerziehung, das Stände und Berufe nur nach Begabung auslieſt, leitet der Lehrer die Gliederung des Volkes, er kennt seine Fortschritte, den Grad seiner Bildung und Reife. Das Volk ist „Effekt" seiner führenden Geister, sie formen es, sofern es seine geistige Existenz hat. Fichte bezeichnet diesen Gedanken selbst als neu und nie ausgesprochen. Er scheint ihm aber wahr und unwiderleglich. In ihm erfaßt er noch einmal wieder das Ziel seiner leidenschaftlichen und selbstbewußten Jugendwünsche: durch höhere Erkenntnis praktisch und politisch herrschen.

Zum Krieg hat Fichte in diesen seinen letzten Vorlesungen zweimal – und zwar von verschiedenem Standpunkt – Stellung genommen. Im Gesamtaufriß des Hauptteils „von der Errichtung des Vernunftreiches" erscheint der Krieg am Schluß des geschichtsphilosophischen Ausblicks als Symptom eines zu überwindenden Völkerzustandes. Der Sieg des Christentums wird sich einst auch äußerlich vollenden: das ganze Menschengeschlecht der Erde wird umfaßt werden durch einen einzigen, innig verbündeten christlichen Staat, „der nun nach einem gemeinsamen Plane besiege die Natur und dann betrete die höhere Sphäre eines anderen Lebens".

Aber Fichte, der Kämpfer, ist selbst in der Ausmalung dieses Zukunftsbildes kein „Pazifist". Denn er sieht im Krieg selbst ein Mittel dieser letzten Vollendung. Er zeichnet in den letzten Sätzen das Gottesvolk (er denkt an sein eigenes!), das in sich die vollkommene Gemeinschaft hergestellt und von innen heraus die Notwendigkeit einer

Zwangsregierung überwunden hat. Würde aber ein solches Volk durch die unentwickelten Völker mit Krieg überzogen, „so ist keine Frage, ob nicht dieses Volk ebenso gegen den äußeren Feind stehen werde mit gemeinschaftlicher Kraft als Ein Mann, wie es gegen den inneren Feind, die Natur, immerfort steht". Und es würde siegen! Und *dieses*, sein Sieg, seine Überlegenheit, würde die übrigen Völker anreizen, diesem Volke nachzustreben. Und so wird sich das Christentum über alle Völker ausbreiten. Es ist also mehr der streitbare Geist junggermanischer Gottesgeister, als der Geist der überwindenden Sanftmut, von dem hier der letzte Sieg über die Welt erwartet wird.

Das tiefste und größte über den Krieg aber sagt Fichte in dem eingeschalteten Kapitel über „den wahrhaften Krieg". Denn dieses Kapitel ist eigentlich *die geistige Geburt des Volksstaates*.

Fichte stellt mit wundervoller, im Feuer des moralischen Temperaments geschmiedeter Schärfe die beiden Staatsauffassungen gegenüber, die eine, die unter Napoleon zerbrochen ist, und die andere, die allein die Freiheit bringen muß. Der alte Staat ist ein Apparat, den sich die Besitzenden halten zum Schutz ihres Eigentums. Das Eigentum ist ihnen letzter Wert, Sinn des Daseins. Sie haben diesem Schutzapparat gegenüber nur zwei Interessen: daß er billig sei, und daß er sicher funktioniere. Des Schutzapparates bemächtigt sich eine führende Kaste — die Herrscherfamilie. Je träger, feiger und bequemer der Spießbürger ist, um so einträglicher das Gewerbe der Staatslenkung. Um dieser Möglichkeiten zu Gewinn und Macht willen wird die Staatslenkung Gegenstand der Begierde, auch über die Landesgrenzen hinaus.

Es entstehen Kriege als dynastische Machtkämpfe um das Recht der Staatslenkung in diesem oder jenem Gebiet – reine Angelegenheiten der Herrscherfamilien. Der Spießbürger, dem es ganz gleichgültig ist, wer ihm sein Eigentum schützt, hält sich in solchen Kriegen zurück. Er wartet bei verrammelten Fenstern den Ausgang ab, wird aber von Herzen wünschen, daß es schnell zu Ende komme, damit von seinem Besitz möglichst wenig geschädigt werde. Er sucht sich dann auf vorsichtige und maßvolle Art (denn es könnte auch wieder anders kommen) dem Sieger angenehm zu machen. „So ist gehandelt" – damit schließt Fichte diese ironische Beschreibung der widerlichen, käuflichen, nationalen Gleichgültigkeit des Untertanen aus dem 18. Jahrhundert ab – „in der Seele eines vorurteilsfreien und aufgeklärten Besitzers, der da Einsicht hat in den Wert der Dinge. Vorurteile aus barbarischen Zeiten, von göttlicher Einsetzung der Könige, Heiligkeit des Eides, Nationalehre sind nichts für den, der klar geworden ist über die so einfachen Sätze: daß das Leben das Erste, die Güter das Zweite und der Staat erst das Dritte".

Die andere Auffassung ist die, daß letztes Ziel des Lebens ist, das Bild Gottes zu verwirklichen. Das zeitliche Leben ist Mittel dazu, es ist nicht das Letzte und Höchste. Damit es Mittel des Göttlichen werden könne, bedarf es der Freiheit. Sie ist Bedingung eines wertschaffenden Lebens.

„Das zeitliche Leben hat darum selbst nur Wert, inwiefern es frei ist: durchaus keinen, sondern ist ein Übel und eine Qual, wenn es nicht frei sein kann. Sein einziger Zweck ist darum, die Freiheit fürs erste zu brauchen, wo

nicht, zu erhalten, wo nicht, zu erkämpfen; geht es in diesem Kampf zugrunde, so geht es mit Recht zugrunde und nach Wunsch. — — Das Leben selbst, das ewige, geht nicht zugrunde, keine Gewalt kann es geben oder nehmen: der Tod ist dann, wo es das zeitliche Leben nicht sein konnte, der Befreier!"

Die Bestimmung, das Bild Gottes in der Geschichte zu gestalten, hat nicht nur der einzelne, sondern als sittliche Kollektivpersönlichkeit auch das Volk. Jedes Volk hat im ewigen Weltplan an seinem Teile Gott zu gestalten; seine Freiheit besteht darin, daß es seiner Anlage entsprechend seinen geschichtlichen Weg zu diesem Ziel fortsetzen kann. Das deutsche Volk ist berufen, „eine Reichseinheit eines innerlich und organisch verschmolzenen Staates" darzustellen — ein Reich, das die Gesetze seiner Bildung empfängt von der Individualität der einzelnen und der Stämme. Gerade durch seine Art, die Vielgestaltigkeit und den Eigensinn seines Lebens, ist das deutsche Volk das Element, in dem Gott die höchste Verbindung von Freiheit und Einheit herstellen will.

Für diese Bestimmung, wenn sie gefährdet, ja aufgehoben werden soll, einzustehen, ist der wahrhafte Krieg. Nicht ein Krieg der Herrscher, sondern mein Krieg. Der Krieg, der „dem Erleuchteten das Herz erhebt beim Anbruch seines Vaterlandes". Der König hat ihn nicht begonnen (selbst wenn er, wie Fichte halb entschuldigend bemerkt, aus alter Gewohnheit noch so redet), der König kann ihn auch nicht vor dem Ziele enden. „Ich wenigstens habe den Krieg erklärt, und bei mir beschlossen, nicht für seine Angelegenheit, sondern für die meinige, meine

Freiheit: gibt auch er mir mein Wort zurück, so kann ich selbst doch es mir nicht zurückgeben. Er ist, und die, welche bei ihm bleiben, auf diesen Fall als Staat, als möglicher Entwicklungspunkt eines Reiches des Rechtes gestorben. Was soll den, der frisches Leben in sich fühlt, bewegen, innerhalb der Verwesung zu beharren?"

So konnte Fichte noch einmal das letzte Wort seines Idealismus als die erlösende geschichtliche Parole ausgeben. Und in die Schlaffheit und Verzweiflung unserer dunklen Tage hinüber klingt als Fichtes Vermächtnis die Mahnung aus seiner großartigen Schilderung Napoleons, der „wie ein Geier über dem betäubtem Europa schwebt", um alle Schwächen der anderen in seine Kraft zu verwandeln:

„So ist unser Gegner. Er ist begeistert und hat einen absoluten Willen. . . Er ist zu besiegen auch nur durch Begeisterung eines absoluten Willens, und zwar durch die stärkere — für die Freiheit. Ob diese nun in uns lebt, davon wird der Ausgang des begonnenen Kampfes abhängen".

Buchdruckerei Gustav Fischer G. m. b. H., Berlin SW 61.

University of
Connecticut
Libraries